AETAS KANTIANA

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Emmanuel Kants, 1724-1804, bedeutet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte nicht nur Schüler und Bewunderer. An Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseitz waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Forderungen zogen.

Wenige Perioden waren so fruchtbar an Auseinandersetzungen von Ideen, an Versuchen von Systembildungen. Die Kant'sche Kritik gab den Anstoss zu einer ganzen philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Sie ist auch heute noch sehr mächtig.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bilded die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, besagt eine enorme Literatur. Sie umfasst viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglischt vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kant'schen Aera publiziert werden; mit Ausnahme, wohlgemerkt, der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1968

Die

Religion der Vernunft.

Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer
haltbaren Religionsphilosophie.

Von

Friedrich Bouterwek.

Göttingen
bei Vandenhöck und Ruprecht.

1824.

Vorrede.

Ideen, in einer der älteren, aber noch nicht veralteten Bedeutung des Worts, nennen sich diese Abhandlungen; nicht, als ob sie nichts weiter, als unmaßgebliche Gedanken seyn wollten; denn sie machen Anspruch auf eine Beistimmung, die aus dem Bewußtseyn hervorgehen soll, in welchem die menschliche Vernunft sich selbst erkennt; aber sie möchten auch den Schein eines Dogmatismus vermeiden, der, auf dieses, oder jenes System beschränkt, von der Meinung ausgeht, es sei nun im Wesentlichen nichts mehr zu erforschen übrig, was zur Begründung einer Philosophie gehört, die ein besseres Schicksal erwarten darf, als die lange Reihe der Systeme, denen seit Thales und

Pythagoras immer nur eine Schule huldigt, die andern Schulen Platz machen muß. Sie folgen indessen der Voraussetzung, die schon im allgemeinen Begriffe von einer Philosophie liegt, die nicht bloße Meinung seyn will, daß es allerdings eine feste Basis der wahrhaft vernünftigen Ueberzeugung im menschlichen Geiste gebe. Diese Basis aufzuhellen in besondrer Beziehung auf das religiöse Bewußtseyn, ist ihre erste Bestimmung.

Das Verhältniß, in welchem diese Religionsphilosophie zu den Philosophien des Zeitalters in Deutschland steht, ist ihr von der einen Seite günstig, von der andern desto ungünstiger. Man wird in ihr leicht eine Schwester, nicht Tochter, der Jacobi'schen Philosophie erkennen. Sie darf also auf Freunde rechnen, die ihr entgegen kommen, und die ihr nicht übel nehmen werden, daß sie sich durch mehrere ihr eigenthümliche Züge nicht unwesentlich von der Jacobi'schen Philosophie unterscheidet. Dafür wird sie um so schnöder zurückgewiesen werden von der Schule der neuen Absolutisten, die von der Höhe der Einbildung, die sie ihr absolutes Wissen nennen, mit souveräner Ver-

achtung herabblicken auf den selbstdenkenden Forscher, der ihren Lehren nicht beipflichtet, die er doch verstanden zu haben behauptet. Aber diese Verachtung hat auch wenig zu bedeuten in den Augen desjenigen, der auf seinem Standpunkte die Elemente des mystischen und dialektischen Trugs, der sich absolute Wissenschaft nennt, Jedem, wer mit ihm denken will, deutlich nachzuweisen sich getrauet. Wer ohne Subject = Object, Geist = Natur, Idealität = Realität, oder Idee = Begriff und Erscheinung, und ohne Polaritäten, Indifferenzen, Potenzen und Organismen gar nicht mehr philosophiren kann, dem haben diese Abhandlungen nichts zu sagen. Aber wie bei den Juden, als ihr Reich noch bestand, neben dem Jehovadienste die ägyptische und phönizische Abgötterei sich erhielt, so hat sich im Gebiete der Religionsphilosophie bei den Deutschen der in der neuen Schule des Absolutismus erzeugte All-Eins-Gott neben den Gott gestellt, den Plato, Leibnitz und Kant den wahren nannten, und der auch in der ganzen Christenheit bis auf die neuesten Zeiten so hieß, wo nicht etwa hier und da ein mystischer Schwärmer, wie

Jakob Böhme, zum Pantheismus sich neigte. Mitzuwirken, daß die Altäre dieses Abgottes einer eccentrischen Speculation durch den gesunden Verstand wieder zerstört werden, ist die zweite Bestimmung dieser Abhandlungen.

Aber um den reinen Theismus, an dessen Stelle der Pantheismus jetzt auch in die christliche Theologie sich einzudrängen versucht, unabhängig von allem historischen Offenbarungsglauben, philosophisch zurückzuführen auf das wahre Princip des religiösen Vernunftglaubens, schien dasjenige, was darüber in der Kantischen und der Jacobi'schen Schule bis jetzt gesagt, und von andern vorzüglichen Männern auch auf eine andere Art erörtert ist, bei weitem nicht hinreichend. Eine neue Analyse des menschlichen Erkenntnißvermögens schien nöthig, um die Elemente und die Grenzen des menschlichen Wissens in Beziehung auf die religiösen Ideen genauer nachzuweisen. Diese Untersuchungen über die Grundlage des religiösen Glaubens mußten wieder erst eingeleitet werden durch eine vorläufige Musterung nur gar zu vieler Wörter, deren Vieldeutigkeit fast noch mehr, als der Kampf mit

täuschenden Begriffen, die Fortschritte der philosophischen Aufklärung erschwert. Eben so nöthig schien, auch dem eigentlichen Atheismus zugleich mit dem Pantheismus und dem Hylozoismus eine Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die diesen Lehren von mehreren Bekennern des reinen Theismus versagt wird. Nur durch eine solche Vorbereitung wurde möglich, daß der reine Theismus in der Form und mit der Sicherheit auftreten konnte, wie er in der letzten dieser Abhandlungen erscheint. Wenn er in dieser Form und Stellung sich behaupten kann, so hat das Buch seine ganze Bestimmung erreicht.

Ein Erbauungsbuch muß andre Wege einschlagen und eine andere Sprache reden. An den philosophisch forschenden, nach klaren Begriffen unermüdet strebenden, und durch folgerechte Verknüpfung klarer Begriffe zum Ziele führenden Verstand wenden sich diese Untersuchungen vom Anfange bis zum Ende. Nur auf die Schulsprache haben sie Verzicht gethan, wo nicht die Bestimmtheit der Begriffe die Beibehaltung einer gewissen Terminologie nöthig machte. Auf die subtileren Abstractio-

nen, ohne die man überhaupt nicht eigentlich philosophiren kann, durften sie nicht Verzicht thun. Aber der Verstand, in welchem, wie Jacobi es ausdrückt, die Vernunft sich selbst erkennt, spricht hier allerdings in der Entwickelung des Begriffs vom religiösen Vernunftglauben über sich selbst das Urtheil aus, daß er und mit ihm die eigentliche Wissenschaft verstummen muß vor der höheren Autorität eines aus der Vernunft, in der höheren Bedeutung des Worts, entspringenden Gefühls, und daß die Vernunftreligion aufgegeben werden muß, wenn man die Autorität dieses Gefühls nicht anerkennen will. Eine Philosophie, die sich dieses Ausspruches nicht schämt, muß sich bekanntlich gefallen lassen, Gefühlsphilosophie gescholten zu werden. Sie darf aber lächeln zu einem Spottnamen, der entweder gar keine vernünftige Bedeutung hat, oder nur den Lehren der Schwärmer gebührt, die zu philosophiren glauben, wenn ihre Gefühle ihren Verstand verdunkeln.

Es war eine beschwerliche Aufgabe, aus der allgemeinen Erkenntnißlehre und der eigentlichen Metaphysik nur dasjenige hervorzuheben, was der

Religionsphilosophie unentbehrlich ist, und doch so gestellt werden mußte, daß es auch ausser dem Zusammenhange mit verwandten Untersuchungen verständlich blieb, und als Beweisgrund geltend gemacht werden konnte. Daher verweisen die Anmerkungen so oft auf die Lehrbücher des Verfassers, wenn Mißverständnisse zu besorgen schienen.

Auf den Streit des Rationalismus und Supernaturalismus in den Schulen der christlichen Theologie durfte nur beiläufig an einigen Stellen Rücksicht genommen werden in einem Buche, das sich darauf beschränkt, zu verdeutlichen, was der Vernunft ohne Kenntniß ausserordentlicher Begebenheiten in der Aussenwelt und ohne historischen Glauben gewiß ist. Vielleicht wird keine Partei unter unsern streitenden Theologen, und die rationalistische wahrscheinlich noch weniger, als die supernaturalistische oder eigentlich superrationalistische, zufrieden damit seyn, daß die Philosophie hier nur skeptisch in ihre Mitte, und nicht entschieden auf die Seite derer tritt, die einen Glauben, der höher, als die Vernunft seyn soll, als schlechthin vernunftwidrig abweisen, und die Unmöglichkeit

einer besondern göttlichen Offenbarung zu beweisen sich getrauen. Aber wer die Grenzen des menschlichen Wissens anerkennt, deren Nachweisung ein Hauptstück dieses neuen Versuchs einer Religionsphilosophie ist, kann nicht einstimmen in Schlüsse, die eine genauere Bekanntschaft mit dem göttlichen Wesen voraussetzen, als in diesem Buche dem menschlichen Verstande zugestanden wird.

Göttingen, den 31. März, 1824.

Inhalt.

Erste Abhandlung.

Problematische Ansicht der Religionen und ihres Verhältnisses zur Philosophie.

Zweite Abhandlung.

Die Wissenschaft und der Glaube in ihrer Beziehung auf die Religion.

Dritte Abhandlung.

Der Atheismus, der Pantheismus und der Hylozoismus.

Vierte Abhandlung.

Der reine Theismus.

I.

Problematische Ansicht
der
Religionen und ihres Verhältnisses zur Philosophie.

I.

Problematische Ansicht der Religionen und ihres Verhältnisses zur Philosophie.

Wenn man in unsern Tagen die Bedeutungen der Wörter Philosophie und Religion mit logischer Besonnenheit zu verknüpfen versucht, steht man nicht nur schon mitten in dem Labyrinthe der Meinungen, deren Summe sich Metaphysik nennt; man sieht sich sogar genöthigt, um mit Andern über das Verhältniß der Philosophie zur Religion verständlich sich zu besprechen, vorläufig um eine Erklärung dessen zu bitten, was man Religion genannt haben will.

Sagt Jemand in der Sprache des gemeinen Lebens, Religion sei Glaube an Gott, oder an Götter, so darf er die Frage nicht abweisen: Was nennst du Gott, oder Götter? Denn der Unterschied zwischen einem Jupiter und dem Gotte der

Christen ist doch so groß, daß von jenem Gotte nicht viel übrig bleibt, wenn man alles nach christlichen Begriffen Ungöttliche von ihm abzieht. In den Schulen der Philosophen soll Anaximenes, der Jonier, die Luft, die er sich als den Urstoff und zugleich als die Quelle alles Lebens der Dinge dachte, Gott genannt haben; und auch die neuesten Pantheisten in Deutschland nehmen übel, wenn man sie Atheisten nennt; denn in ihrer Sprache heißt ja ihr absolutes und sich seiner selbst nicht bewußtes All-Eins, oder zuweilen auch eine gewisse Modification dieses All-Eins, wie bei Spinoza, Gott.

Aber nicht nur in Beziehung auf den Gegenstand des religiösen Glaubens ist der Begriff der Religion durch die Vieldeutigkeit des Worts zu einer Art von Irrlicht geworden; der Begriff des Glaubens selbst, von dem die im gemeinen Leben gewöhnliche Erklärung desjenigen ausgeht, was Religion überhaupt heissen soll, ist durch die verschiedenen Bedeutungen des Wortes zu einem der verworrensten Begriffe geworden. Wenn von der einen Seite gewiß ist, daß zu den Arten von Ueberzeugung, die man gewöhnlich Glaube nennt, die religiöse Ueberzeugung der meisten Menschen gehört, denen man Religion zuschreibt, so ist dadurch das Verhältniß dieses Glaubens zu dem Er-

kennen und Wissen noch nicht im mindesten aufgeklärt. Wie wenig hier mit dem bloßen Worte gesagt ist, fällt sogleich ins Auge, wenn man auch nur oberflächlich den christlichen Glauben im ächt apostolischen Sinne mit dem historischen Wahrscheinlichkeitsglauben vergleicht, den man den verschiedenen Arten der unvollkommenen Ueberzeugung beizählt. Jener Glaube, von welchem das apostolische Christenthum ausgegangen ist, und durch den es sich so weit verbreitet hat, war nicht nur keine unvollkommene Ueberzeugung, kein bloß historischer Glaube, der sich in den Schranken der Wahrscheinlichkeit dem anfechtenden Zweifel bloß stellt; er war im Gemüthe derer, die sich zu ihm bekannten, die festeste Ueberzeugnng, die sich nur denken läßt; eine Ueberzeugung, die alle Zweifel niederschlug, und zu einem Heldenmuthe begeisterte, der keine Marter und den schmählichsten Tod nicht scheuete, um die unerschütterliche Zuversicht, die in diesem Glauben lag, zu bewähren. Wenden wir uns von diesem Glauben zu dem, der sich in den Schulen der Philosophen bedeutend gemacht hat, so hören wir freilich bis auf Jacobi und Kant von keinem philosophischen Glauben reden, der über das Erkennen und Wissen erhaben seyn soll. Alles, was früher in der Sprache der Philosophie Glaube genannt wurde, ist einerlei

mit der unvollkommenen Ueberzeugung, die sich von dem Zweifel nur durch ein Uebergewicht von Wahrscheinlichkeitsgründen unterscheidet. In dieser Hinsicht ist auch der neue naturphilosophische Pantheismus mit den älteren Schulen einverstanden; denn wer sich eines absoluten Wissens rühmt, das den Ursprung aller Dinge schlechthin unbezweifelbar enthüllen soll, und die verborgensten Tiefen des Daseyns, wie das Meer mit einem Eimer, erschöpfen will, dem muß ein Glaube, der über dem Wissen stehen will, nur als ein Erbtheil der Schwachen erscheinen, die den Sinn der absoluten Wissenschaft nicht zu fassen vermögen. Aber waren es denn nicht die früheren absoluten Erkenntnißlehren, die mystischen sowohl, als die dialektischen, die neuplatonische Mystik, die Vorläuferin der neuesten pantheistischen, mit eingeschlossen; waren es nicht die endlosen Sophismen und Träumereien der in ihrem Wissensdünkel so stolz einherschreitenden metaphysischen Dogmatiker, was dem Skepticismus die Waffen reichte, die das religiöse Wissen am empfindlichsten treffen? Und ist nicht die Frucht der neuesten absoluten Erkenntnißlehre jener von der Welt und sich selbst nichts wissende All-Eins-Gott, an welchem einem religiösen Gemüthe, das des Vertrauens zu einer göttlichen Vorsehung bedarf, weniger gelegen ist,

als an den Göttern des Heidenthums, die doch wußten, was sie thaten?

Einen andern Gott, den Gott des Christenthums, oder einen ihm ähnlichen, — denn das Christenthum, das biblische, pantheistisch zu erklären, kann sich nur eine alles verdrehende Sophistik erlauben —, einen in absolutem Selbstbewußtseyn über die Welt erhabenen, von der Höhe der absoluten Vollkommenheit herab, allgütig und allweise, die ganze Schöpfung durchschauenden und regierenden Gott suchte die Philosophie seit Plato. Die Wirklichkeit dieses und keines andern Gottes durch metaphysische Schlüsse zu demonstriren, war das Bestreben der christlichen Philosophen von den Zeiten der Scholastiker an bis auf Leibnitz und dessen Schüler. Eben dahin zielten die uralten und bis auf die neueste Zeit mannigfaltig wiederholten Bemühungen der empirischen Physikotheologen. Aus der Kritik aller dieser Schlüsse ist der neuere Atheismus entsprungen. Eben diese Schlüsse einer noch nie vorher in diesem Sinne versuchten Kritik der reinen Vernunft unterwerfend, suchte Kant zu zeigen, daß es Zeit sei, die Ansprüche auf eine solche Gotteserkenntniß, wie man sie bis dahin in den Schulen der Philosophen gesucht, für immer aufzugeben, und sich zu begnügen mit einem moralischen, auf den Begriff vom höch-

sten Gute gegründeten Glauben an Gott. Nun erst trat der Begriff von einem Glauben, der über dem Wissen steht, in das Gebiet der Philosophie ein. Daß dieser Glaube, der sich als ein nothwendiges Erzeugniß der reinen und zugleich praktischen Vernunft ankündigte, sehr verschieden ist von dem apostolisch-christlichen Glauben, konnte man leicht bemerken. Aber während die Kantische Schule alle wahre Religion auf einen moralischen Vernunftglauben zurückzuführen sich bemühte, stellte Jacobi einen ganz andern Begriff von dem religiösen Glauben auf, der über das Wissen erhaben ist. Im Allgemeinen einverstanden mit Kant über die Nichtigkeit der bis dahin sogenannten philosophischen Beweise des Daseyns Gottes, erklärte er sich ganz anders, als Kant, über den religiösen Glauben und über den Glauben überhaupt. Beide, Kant und Jacobi, hatten denselben Begriff von Gott, wie Plato, die Scholastiker und Leibniß. Von einem andern Gotte ist bei ihnen nicht die Rede. Aber Jacobi verwarf nicht nur die Kantische Kritik der reinen Vernunft als eine Lehre, die alles Wissen in einen logischen Traum verwandelt; er behauptete, weit abweichend von Kant, daß eine durchaus consequente Metaphysik, die vom Begriffe des Urwesens ausgeht, nothwendig, wie die Metaphysik des Spinoza, ein System des

Pantheismus werden müsse; daß die Ueberzeugung von der Wirklichkeit eines absoluten und moralisch heiligen Vernunftwesens, das der Urgrund aller Möglichkeit ist, eine unmittelbare sei, die durch Schlüsse nur aufgeklärt, aber nicht erzeugt und begründet werden könne; und diese unmittelbare Ueberzeugung nannte er Glauben. Eine solche Lehre konnte den Anhängern der demonstrativen Religion aus den älteren Schulen noch weniger, als die Kantische, gefallen. Kant hatte ja nur die metaphischen und empirischen Schlüsse verworfen, durch die man das Daseyn Gottes demonstriren wollte. An die Stelle dieser Schlüsse hatte er den von ihm und seiner Schule sogenannten moralischen Beweis gesetzt, der doch wenigstens die logische Form eines Beweises hatte, weil er sich auf einen allgemeinen Begriff, den Begriff vom höchsten Gute, gründete, aus welchem das Daseyn Gottes folgerecht hervorgehen sollte. Hier war die Frage nur, ob der moralische Begriff vom höchsten Gute die Stelle des metaphysischen Begriffs von einem höchsten Wesen vertreten könne. Aber Jacobi schien der Vernunft selbst Hohn zu sprechen, weil er ihr das Recht absprach, über Seyn und Nichtseyn in der letzten Instanz durch Schlüsse zu entscheiden. Er wurde ein Schwärmer gescholten, und sein religiöser Glaube ein

blinder Glaube genannt, bis man nach und nach sich genöthigt sah, zu gestehen, der Mann, der mit einem so durchdringenden Scharfsinne den Spinozismus zergliedert und die schwache Seite des Leibnizianismus und des Kantianismus aufgedeckt hatte, müsse doch den Philosophen beigezählt werden.

Von dem Punkte, den die religiöse Glaubenslehre Jacobi's bezeichnet, ist der merkwürdige Umschwung ausgegangen, den die Religionsphilosophie in Deutschland genommen hat, ausser in den Schulen des neuesten Pantheismus. Auf eben jenen Punkt deutet jetzt der theologische Streit der Rationalisten und Supernaturalisten hin, wo die christliche Theologie in Deutschland nicht dem Pantheismus huldigt. Was die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts in dieser Beziehung ferner leisten, oder nicht leisten wird, ist von unabsehbar weit reichenden Folgen für den Fortgang, oder Rückgang, der religiösen Aufklärung und vielleicht auch für die künftige Geschichte des Christenthums.

Wie nahe der Jacobi'sche Begriff vom religiösen Glauben dem apostolisch-christlichen Begriffe steht, würde sich schon historisch errathen lassen, wenn auch die innere Uebereinstimmung zwischen beiden, der noch größeren Verschiedenheit

ungeachtet, weniger ins Auge fiele. Es ist bekannt, mit welchem Enthusiasmus Jacobi an Hamann hing, dessen altchristlicher Offenbarungsglaube im Gewande des Sokratismus mit den schärfsten Waffen des Witzes gegen die Philosophie seines Zeitalters ins Feld gerückt war. Auch mit Claudius, dem Wandsbecker Boten, und selbst mit Lavater, der in einem noch ausgebreiteren Rufe der Schwärmerei, als jene beiden, stand, befreundete sich Jacobi, und zwar nicht bloß aus persönlicher Zuneigung, ob er gleich nirgends in seinen Schriften sich zu dem Supernaturalismus dieser Glaubenseiferer bekannt hat. Was war es denn aber, was ihn zu der religiösen Denkart dieser Männer hinzog? Dasselbe Princip war es, das ihn zum Gegner Moses Mendelssohns und aller derer machte, die ihre Vernunftreligion auf Schlüsse gründeten, und eben dadurch zu zeigen suchten, daß es wirklich die Vernunft sei, was aus ihrer Ueberzeugung spreche; denn Vernunft hieß damals das Vermögen der Erkenntniß durch richtige Schlüsse. Mit jenen altgläubigen Bibelchristen war Jacobi einverstanden darüber, daß ein über der Vernunft, in der damaligen Bedeutung des Worts, liegendes Kriterium der Wahrheit das höchste im menschlichen Geiste sey; und die auf diesem höheren Wahrheitskriterium ruhende Ueber-

zeugung nannte er, auch im Worte übereinstimmend mit seinen supernaturalistischen Freunden, Glauben. Der Unterschied zwischen dem Jacobi'schen Glauben und dem christlich=supernaturalistischen, oder, wie er eigentlich heissen sollte, superrationalistischen, scheint aber den frommen Männern, die in Jacobi einen Glaubensgenossen liebten, nicht eingeleuchtet zu haben, ungeachtet der Aufklärung, die Jacobi seinem Freunde Claudius darüber zu geben bemüht war *a*). Ihr Glaube erhob sich über die Vernunft, indem sie den biblischen Berichten und Lehren unbedingt als einer Stimme Gottes vertraueten. Jacobi's Glaubenslehre war eine Philosophie, in der vom Christenthum und der Bibel gar nicht die Rede ist. Aber ein Wort war es wieder, was die Mißverständnisse von dieser Seite auszugleichen schien, und sie nur noch vervielfachte. Jacobi nannte seinen Glauben ein Gefühl. Desselben Worts, oder auch des Worts Empfindung, das damals mit Gefühl gleichbedeutend war, bedienten sich die mit Jacobi befreundeten Supernaturalisten, wenn sie über das Eigenthümliche ihrer religiösen Ueberzeugung sich zu erklären suchten. Mit der Vieldeutigkeit dieser Wörter fingen die Mißverständnisse von neuem an *b*).

Daß es religiöse Gefühle giebt, kann auch ein Atheist nicht läugnen. In allen, auf wahre oder irrige Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen sich beziehenden Gefühlen liegt etwas, wodurch sie sich von andern Gefühlen unterscheiden. Aber mit dieser psychologischen Wahrheit ist für die Aufklärung des religiösen Ueberzeugungsprincips nichts gewonnen. Die Frage ist, ob irgend ein Gefühl, es sey von welcher Art es wolle, die Stelle eines Erkenntnißgrundes vertreten kann. Auf diese Frage läßt sich aber wieder nicht eher eine verständige Antwort geben, bis man sich über die Bedeutungen auch dieser beiden Wörter erklärt hat. Gefühl ist das Losungswort aller Schwärmer; und doch wäre der Mensch ohne die höheren Gefühle, die ihn eben so auffallend, wie sein Verstand, oder noch mehr, als dieser, von seinen vernunftlosen Seitenverwandten unterscheiden, nicht viel mehr, als ein räsonnirendes Raubthier; denn ohne das zu seiner geistigen Natur gehörende Interesse für das Wahre, Gute und Schöne würde er sich um das Wahre, Gute und Schöne nicht bekümmern; und dieses Interesse heißt doch auch ein Gefühl. Nun ist freilich noch ein großer Unterschied zwischen Ueberzeugung und Interesse für Wahrheit. Aber der Geisteszustand, den wir Ueberzeugung nennen, ist er nicht auch ein

Gefühl? Und kann man es durch das kälteste und besonnenste Räsonniren weiter bringen, als bis zu einem Gefühle, das dem Zweifel ein Ende macht? Man wird deßwegen auch allgemein verstanden, wenn man vom Gefühle in diesen Beziehungen spricht. Aber, als ob der Verwirrungen, die durch die Vieldeutigkeit der Wörter in der Philosophie entstanden sind, noch immer nicht genug wären, hat nun auch das Wort Gefühl durch die veränderliche Schulsprache neue Bedeutungen erhalten, die eben so wenig unter einander, als mit dem älteren Sprachgebrauche sich reimen. Schon in den alten griechischen Schulen war der Unterschied zwischen Empfindung oder Gefühl (αἴσθησις) und Gedanke (νόησις) problematisch geworden durch die unsichere Bedeutung dieser Wörter. Man bemerkte wohl — wie hätte man es auch nicht bemerken können? — daß das Empfinden im Innern des denkenden Geistes, ohne unmittelbare Beziehung auf Gegenstände, die in die Sinne fallen, von ganz andrer Natur ist, als die von der Empfänglichkeit der körperlichen Sinnesorgane ausgehende äussere Wahrnehmung, die man auch Empfindung nannte. Der Unterschied zwischen der Wahrnehmung überhaupt, insofern nämlich, als sie ein Element des Erkennens ist, und der Lust und Unlust in den mannigfaltigen Verände-

rungen des animalischen und des höheren Lebens konnte einem nur einigermaßen aufmerksamen Beobachter der menschlichen Natur eben so wenig verborgen bleiben. Aber auch Vergnügen und Schmerz wurden Empfindungen genannt. Dazu kam noch, daß man das Denken selbst ein Empfinden insofern nannte, als es von einer äusseren, oder innern Wahrnehmung ausgeht *c*). Als die Philosophie lateinisch zu reden anfing, gingen alle griechischen Bedeutungen des Worts, das bald Wahrnehmung, bald Lust, oder Unlust, bald das Bemerken von etwas als eine Art des Denkens bezeichnet, in die lateinische Sprache über, wo die Wörter Sensus und Sentire schon vorher vieldeutig gewesen waren. In den neueren Sprachen, die aus der lateinischen entstanden sind, dauert dieselbe Verwirrung fort. Aber vermehrt wurde sie noch, als die Philosophie deutsch reden lernte. Trefflich hatte die deutsche Sprache der Philosophie vorgearbeitet durch eine schärfere Unterscheidung zwischen Empfinden und Denken in der gewöhnlichen Bedeutung dieser Wörter, und durch die Unterscheidung der Sinnlichkeit von dem Empfindungsvermögen überhaupt. Das deutsche Wort Sinnlichkeit weiset in der Sprache des gemeinen Lebens bekanntlich noch immer auf den animalischen Theil unserer Natur hin.

Aber Gefühl und Empfindung galten als Synonyme, wo man nicht in einer besondern Bedeutung des Worts den Tastungssinn Gefühl nannte. Als nun die Periode des Wolfianismus eintrat, und man anfing, die lateinischen Wörter der Wolfischen Schule ins Deutsche zu übersetzen, wurde Sinnlichkeit das Schulwort zur Bezeichnung des Empfindungsvermögens überhaupt. Von einem besondern Gefühlsvermögen, als einem Vermögen der Lust und Unlust, war nicht die Rede. Im Geiste des Wolfianismus war jenes Schulwort recht glücklich gewählt; denn nach der Vorstellung, die man in der Wolfischen Schule sich von der Vernunft machte, mußte alles, was nicht Verstandesvorstellung oder Begriff ist, als etwas nicht zur Vernunft gehörendes betrachtet werden. Nun ist es aber die Vernunft, was die geistige Natur des Menschen von der thierischen unterscheidet. Alle Empfindungen und Gefühle ohne Ausnahme mußten also als bloß animalische Bestandtheile unsrer geistigen Natur in Betracht gezogen werden. Folgerecht wurde in der Wolfischen Schule auch die Religion der Vernunft auf deutliche Erkenntniß aus allgemeinen Begriffen zurückgeführt. In der Kantischen Schule fuhr man fort, das Empfindungsvermögen überhaupt Sinnlichkeit zu nennen. Aber aus dieser Schule

ging zugleich eine neue Unterscheidung zwischen Empfindungen und Gefühlen hervor. Gefühle sollten nun nur die subjectiven Zustände der Lust und Unlust genannt werden, und ein Gefühlsvermögen wurde zwischen das Erkenntnißvermögen und das Begehrungsvermögen gestellt, deren jedes, als ein niederes und als ein höheres, wie in der Wolfischen Schule, oder in Sinnlichkeit und Vernunft sich zertheilen sollte. Hier ist noch nicht der Ort, diese psychologischen Gegensätze weiter zu verfolgen *d*). Aber daß nach allen diesen Terminologien der Jacobi'sche Glaube, der sich selbst ein Gefühl nennt, nicht einmal der Prüfung werth wäre, wenn das Wort bei Jacobi nicht eine ganz andere Bedeutung hätte, bedarf kaum der Erwähnung. Weder den Wolfischen Begriff von der Sinnlichkeit, noch den neuern psychologischen Begriff vom Gefühlsvermögen als einem Vermögen der Lust und Unlust, hatte Jacobi vor Augen, als er seinen religiösen Glauben ein Gefühl nannte. Er folgte der Sprache des gemeinen Lebens, in welcher jeder Geisteszustand, der kein Erkennen in klaren Begriffen ist, ein Gefühl genannt wird. Nun galt aber nach der damaligen Terminologie der Schulen die Vernunft für nichts anders, als, für ein Vermögen der Erkenntniß durch Schlüsse aus klaren Verstandesvorstellungen

oder Begriffen. Sobald also aus der Kantischen Schule das Wort Vernunft in einer höheren Bedeutung hervorging, über die man sich seitdem zwar sehr verschieden erklärt hat, durch die aber doch die Vernunft nicht nur von dem bloßen Verstande schärfer geschieden, sondern auch als ein Vermögen unmittelbarer, nicht bloß syllogistischer, Erkenntniß dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen gegenüber gestellt wird, konnte auch Jacobi seine Sprache in dieser Beziehung ändern, und Vernunft, im Gegensatze mit dem bloßen Verstande, zu nennen wagen, was er vorher Gefühl genannt hatte. Nun schien auch der Unterschied zwischen dem Vernunftglauben im Jacobischen Sinne und einem christlichen Offenbarungsglauben, der höher, als die Vernunft, seyn soll, um vieles klarer geworden zu seyn. Aber die Verwirrung der Begriffe nahm dennoch zu, weil Jacobi nun auch, die Sprache des absoluten Idealismus mitredend, Anschauung nannte, was vorher bei ihm Glaube geheissen hatte. Was war nun von der mit dem älteren Sprachgebrauche übereinstimmenden Unterscheidung zwischen Glauben und Anschauen zu halten? Auch die christliche Theologie hatte bis dahin diese Unterscheidung anerkannt. Ein Anschauen Gottes sollte dem Christen erst im künftigen Leben gewährt werden; in

dem gegenwärtigen sollte er nur hoffen, vom Glauben zum Anschauen zu gelangen auf einer höheren Stufe des geistigen Daseyns. Nur die mystischen Theosophen, deren höheres Erkenntnißprincip von den übrigen Christen nicht anerkannt wird, hatten sich einer innern Anschauung Gottes gerühmt. Und wenn unter den philosophirenden Köpfen einer sagt: „Ich schaue in meinem Geiste Gott an als ein sich seiner selbst bewußtes und von der Natur verschiedenes absolutes Vernunftwesen", und ein andrer ihm zuruft: „Du schwärmst, lieber Freund, und bildest dir nur ein, anzuschauen, was du dir so vorstellst; denn ich schaue in Gott nichts anders an, als ein sich seiner selbst nicht bewußtes absolutes All-Eins"; wohin soll die Philosophie sich wenden? Denn wo Anschauungen, als solche, entscheiden, hat das Philosophiren ein Ende.

Mit Wörtern also hat man einen schweren Kampf zu bestehen, wenn man sich über den Begriff der Religion auch nur in Beziehung auf ihren Gegenstand, und auf die Art, wie dieser Gegenstand erkannt, oder geglaubt werden soll, verständlich ausdrücken will. Aber noch in einer andern, nicht weniger wesentlichen Beziehung ist das Wort Religion ein Stück des Dialekts geworden, den Swift, der Satyriker, den babylonischen nennt. Denn auch abgesehen von der alt-lateinischen,

ursprünglich moralischen Bedeutung dieses Worts, hat es in allen Sprachen, in die es aufgenommen ist, von jeher zugleich ein besonderes Gefühl bezeichnet, das zwar mit der religiösen Ueberzeugung genau zusammenhängt, aber nicht mit ihr schlechthin einerlei ist. Im Deutschen heißt dieses Gefühl bald Gottesfurcht, bald Frömmigkeit, bald Andacht. Allgemein sagt man von Menschen, denen man Religion zuschreibt, daß sie Gott, oder Götter, anbeten. Alle diese Wörter drücken aber nur auf verschiedene Art den Antheil aus, den das Moralische im Menschen an der Religion hat. Wer der Religion dieses moralische Element entzieht, oder es als unwesentlich betrachtet, entzweiet sich nicht nur mit dem Sprachgebrauche; er hebt auch durch seine einseitige Erklärung dessen, was Religion überhaupt heissen soll, gerade dasjenige auf, was die Religion zu einer der wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit macht *e*). Das speculative Interesse der Meinungen über Gott und göttliche Dinge ist zwar auch kein unbedeutendes. Religiöser Aberglaube kann auf alle Wissenschaften nachtheilig wirken und auf mancherlei Art die Fortschritte des menschlichen Geistes hemmen. Für den philosophirenden Kopf hat die Frage: Woher und wozu die Dinge in der Welt und unter ihnen

die in der menschlichen Natur wirkende Vernunft? einen unerschöpflichen Reiz; und wie diese Frage mit den Betrachtungen über Gott und göttliche Dinge zusammenhängt, ist bekannt. Aber alles dies ist es nicht, was der Religion die Bedeutung giebt, um deren willen sie von den Gesetzgebern im Staate von jeher als ein Bestandtheil des öffentlichen Wohls in Betracht gezogen wurde. Auch ist es gewiß nicht das speculative Interesse, was ausser aller Beziehung auf bürgerliche Verbindungen und öffentliches Wohl die Religionen über die ganze Erde verbreitet hat. Dem Menschen, der sich desjenigen Daseyns, das ihn über die Thierheit erhebt, bewußt zu werden anfängt, wird etwas heilig. Was das ist, weiß er anfangs sich selbst nicht zu sagen. Aber ein Gefühl, das in der menschlichen Brust erwacht, wenn die thierischen Bedürfnisse schweigen, ruft die Idee des Heiligen hervor. Seiner natürlichen Endlichkeit, wenn auch noch so dunkel, sich bewußt, ahndet der Mensch eine über ihn erhabene geistige Macht, die nicht mit den ihn umgebenden irdischen Dingen einerlei ist, wenigstens insofern nicht, als diese Dinge nur Körper sind, die in die Sinne fallen. Vor dieser geistigen Macht fühlt er eine gewisse Scheu. Aber er kann auch nicht umhin, sich auf eine gewisse Art vor ihr zu demüthigen und sie zu

verehren, wenn gleich diese Verehrung gewöhnlich sehr verschieden ist von der eigentlichen, deren Gegenstand nur das wahrhaft Gute seyn kann. So entwickeln sich im menschlichen Herzen der innere Cultus oder die Anbetung, die nichts anders ist, als, religiöse Verehrung, und mit diesem Gefühle die Idee des Heiligen oder Göttlichen. Die Anbetung ändert ihren Charakter mannigfach, je nachdem der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, wahrhaft verehrungswürdig ist, oder nicht. Das Unwürdigste kann Gegenstand der Anbetung werden, wenn täuschende Vorstellungen das moralische Bewußtseyn verwirren. Aber je reiner die Idee des wahrhaft und unbedingt Ehrwürdigen im Bewußtseyn hervortritt, desto mehr läutert sich auch das Gefühl der religiösen Verehrung. Nun erst nimmt der innere Cultus einen wahrhaft moralischen Charakter an. Heilig wird nun dem Menschen auch das Gesetz des Guten in seinem eignen Bewußtseyn. Wie er der überirdischen Macht, die er anbetet, entgegen zu handeln sich scheuet, so scheuet er sich auch vor dem innern Richter, der ihn zur Selbstverachtung verurtheilt, wenn er nicht handelt, wie er soll. Aber diese moralischen Begriffe von der Heiligkeit der Pflicht gehen nun auch in den religiösen Glauben über. Daher findet sich in allen

Religionen, die nicht zu den rohesten gehören, der Glaube an eine göttliche Gerechtigkeit, die, über den Angelegenheiten der Menschen wachend, das Gute belohnt und das Böse bestraft. Selbst da, wo die Mythik den Göttern erlaubt, was die Moral den Menschen verbietet, lehrt sie doch die Götter als Freunde des Rechts und als Rächer des Unrechts verehren. In der griechischen Mythologie erscheint das böse Gewissen selbst personificirt unter dem Bilde von den Erinnyen *f*). Der auf diese Art ausgebildete religiöse Glaube giebt dem Gewissen eine Sicherheit, die es ohne Mitwirkung der Religion bei den meisten Menschen nie erhält. Moral und Religion werden ein Ganzes im Gemüthe der Gläubigen und Frommen. Tugend und Gottesfurcht werden zu unzertrennlichen Begriffen. Von diesem Punkte aus greift der innere Cultus in alle moralischen und bürgerlichen Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens ein, und wird zugleich zur Erwartung eines künftigen Lebens.

Man verkennt das moralische Element der Religion, wenn man es nur für eine Wirkung des theoretischen Glaubens ansieht, und es deßwegen in der Religionsphilosophie nur beiläufig berührt. Allerdings kann man nicht verehren, was man für nichts Wirkliches hält, und

wer vom Daseyn Gottes in der Bedeutung, die dem Christenthume zum Grunde liegt, überzeugt ist, müßte kein Mensch seyn, wenn er vor diesem Wesen nicht die tiefste Verehrung fühlte. Aber den philosophirenden Kopf, der durch kaltes Nachdenken über den Zusammenhang der Dinge in der Welt sich von dem Daseyn eines göttlichen Welturhebers und Weltregierers überzeugt hat, wie der Mathematiker von der Wahrheit des pythagoräischen Lehrsatzes überzeugt ist, pflegt man nicht religiös zu nennen, wenn seine Ueberzeugung keinen merklichen Einfluß auf seine Gesinnung hat. Je tiefer der Glaube an Gott, oder Götter, in das Gewissen eingedrungen ist; je mehr er das Herz erfüllt und die Handlungen leitet: desto religiöser oder frömmer ist ein Mensch. Keine kalte Betrachtung, auch kein Mysticismus, der im Gefühle des Unendlichen schwelgt, kann für sich allein das wahrhaft religiöse Bedürfniß erzeugen, aus welchem die allgemeine Verbreitung der Religionen sich erklären läßt. Um Befriedigung des Verstandesinteresse, das allerdings auch zur Religion führen, aber sie nicht hervorbringen kann, ist es nur dem philosophirenden Kopfe zu thun; und wenn dieser kein Bedürfniß fühlt, das seinen Forschungen einen Punkt, wo er anzukommen wünscht, in voraus bezeichnet,

wird ihm der Atheismus, als Resultat, eben so willkommen seyn, wie der Theismus. Aber wo der Mensch vom Gefühle seiner Endlichkeit und seiner Abhängigkeit von etwas, das über ihm ist, getrieben wird, mit seinen Wünschen und Hoffnungen sich anzuschließen an jenes Höhere, da erwacht das religiöse Bedürfniß, das einen Gegenstand der Anbetung sucht. Was dieses Bedürfniß befriedigt, das hält dann der Mensch gewöhnlich für wahr, ohne sich um andre Gründe seiner Ueberzeugung sonderlich zu bekümmern. Er ergreift dann bereitwillig jede Lehre, die ihm geboten wird, wenn sie jenem Bedürfnisse entspricht und nur irgend eine Autorität für sich hat. Er glaubt Wundergeschichten, so seltsam sie auch seyn mögen, wenn sie ihm etwas melden von dem Gotte, oder den Göttern, die er sucht. An der zuerst ergriffenen Meinung hängt er dann auch gewöhnlich fest, und die Religionen vererben sich wie Familiengüter, bis einmal ein freier denkender Kopf auch in diesem Felde der Meinungen mit etwas Neuem hervortritt, das Andere mit sich fortreißt. Diese psychologischen Thatsachen sehen wir, so weit uns die Weltgeschichte und die Völkerkunde führen, überall, nur in verschiedenen Verhältnissen, immer wiederkehren. Wie viele, oder wenige Menschen von Natur das religiöse Bedürfniß fühlen, läßt

sich nicht mehr erkennen, seitdem durch Beispiel und Unterricht dieses Bedürfniß geweckt wird. Daß es aber so leicht durch Beispiel und Unterricht geweckt werden kann, beweiset schon psychologisch, wie tief es in der menschlichen Natur gegründet ist.

Blicken wir nun von dem religiösen Bedürfnisse zu den Schulbedeutungen des Wortes Religion zurück, so fällt ins Auge, daß die in den Schulen des Pantheismus sogenannte Religion im Grunde gar keine ist, wenn sie nicht durch künstliche Deutungen die eigentliche Frömmigkeit in diesen Begriff hineinträgt. Denn der sogenannte Gott der Pantheisten ist nicht nur mit einer vorausgesetzten ewigen Natur so zusammengewachsen, daß die Natur selbst nach dieser Ansicht nur eine Form, oder eine Erscheinung dieses sogenannten Gottes ist; er ist auch, von sich selbst nichts wissend, in einer und derselben absoluten Nothwendigkeit mit der Natur befangen. Wenn nun eine blinde Nothwendigkeit dem religiösen Bedürfnisse entspräche, so würde es auch durch den eigentlichen Atheismus befriedigt werden. Denn die Abhängigkeit des Menschen von der Natur, die in die Sinne fällt, ist eine unbezweifelbare Thatsache, die unverändert bleibt, man mag von Gott und göttlichen Dingen denken, was man will.

Aber eben das Drückende und Demüthigende, das in der Vorstellung der Abhängigkeit von einer blinden Natur liegt, reißt den seiner Endlichkeit sich bewußten menschlichen Geist zu dem Glauben an eine geistige Macht hin, die, verborgen in der Natur, oder erhaben über die Natur, und verschieden von ihr, in jedem Falle ein Bewußtseyn ihrer selbst hat, und mit diesem Selbstbewußtseyn sich des hülfsbedürftigen Menschen annimmt. Der Mensch als moralisches Wesen sieht eine blinde Natur, sey sie auch allmächtig, immer unter sich, nicht über sich. Er kann sich in die ewigen Gesetze einer solchen Natur ergeben ohne Murren, wenn er einsieht, wie thöricht alles Schelten auf eine absolute Nothwendigkeit ist; aber verehren kann der Mensch keine blinde Nothwendigkeit, weil das Gefühl der Verehrung, sey es auch noch so unlauter, immer den Begriff von einer Würde voraussetzt, die kein denkender, mit Freiheit handelnder und nicht durch seltsame Sophismen sich selbst täuschender Geist einem Etwas zuerkennen kann, das von sich selbst nichts weiß. Verehren kann also auch niemand den Gott der Pantheisten, wenn er nicht etwa seiner Phantasie durch schwärmerische Speculation einen Schwung gegeben hat, der das natürliche Bewußtseyn unterdrückt. Daher verwandelt sich in den Schulen des Pantheismus das

religiöse Bedürfniß in ein Gefühl der Sehnsucht nach dem Unendlichen, in eine mystische Liebe zum Unendlichen, und in ein Verlangen, im Allleben des Unendlichen zu zerfliessen, oder gar in ein bloß ästhetisches Anstaunen des Unendlichen. Diese Gefühle sind allerdings auch religiös, wenn sie sich mit der wahren Verehrung vereinigen. Sie gehören zur Andacht, aber sie machen für sich allein nicht die Andacht aus. Ohne alles Gefühl des Unendlichen ist kein Mensch. Zur Religion gehört dieses Gefühl wesentlich insofern, als es zugleich mit dem religiösen Bedürfnisse entspringt, wenn der denkende Geist sich seiner Endlichkeit im Gegensatze mit dem Unendlichen bewußt wird. Aber wenn der Antheil, den dieses Gefühl an der Verehrung so vieler Götter gehabt haben mag, in den heidnischen Volksreligionen nur ein wenig größer gewesen wäre, müßten die meisten dieser Religionen sich selbst zerstört haben. Wenn der heilige Schauer, mit welchem ein frommer Grieche vor die Altäre der homerischen Götter trat, immer ein Gefühl des Unendlichen gewesen wäre, müßte in der Natur dieser Götter selbst eine Beziehung auf das Unendliche gelegen haben, wovon die homerische Mythik kaum eine Andeutung giebt. Doch wie dem auch sey; es kam uns hier nur darauf an, zu

bemerken, daß Religion im pantheistischen Sinne überhaupt etwas ganz anderes ist, als, was in der Sprache des gemeinen Lebens so heißt, und daß alle Volksreligionen, auch wenn ihnen durch speculative Priesterlehre, oder durch philosophische Auslegung, eine pantheistische Deutung gegeben wurde, einen von diesen Speculationen und Deutungen unabhängigen Charakter haben *g*).

Aus diesem Wörterlabyrinthe heraustretend, können wir mit freierem Blicke das weite Gebiet der Religionsphilosophie überschauen. Denn wenn wir die Vieldeutigkeit so vieler Wörter, die zur Landessprache in diesem Gebiete gehören, im Gedächtniß behalten, werden uns in unsrer freien Forschung keine Einwendungen stören, die nur darauf hinauslaufen, daß eine Bedeutung des Worts der andern weichen soll. Wir werden keiner Schule ihre besondere Terminologie streitig machen, wenn die Rede ist von Religion überhaupt, von Gott und Göttern, und vom religiösen Anschauen, Wissen und Glauben; aber wir werden ein für alle Mal protestiren gegen die unphilosophische Forderung, daß wir uns dieser Wörter nur im Sinne dieser, oder jener Schule bedienen sollen, besonders da, wo die Irrungen vorzüglich von ein-

seitigen Abstractionen ausgegangen sind, die man mit vieldeutigen Wörtern gestempelt hat. Noch weniger darf uns die schwankende Sprache des gemeinen Lebens Fesseln anlegen, wo es auf Begriffe ankommt, die der strengsten logischen Bestimmtheit bedürfen. Aber sich von der Sprache des gemeinen Lebens so wenig, als möglich, zu entfernen, ist eine überall zu empfehlende Regel, wo der Gegenstand kein bloß wissenschaftliches, oder technisches Interesse hat. Dieser Regel gemäß, wollen wir also zuerst dem Worte Religion diejenige Bedeutung zurückgeben, die überall anerkannt wird, wo man keine besondere Schulsprache vernimmt. Religion in diesem Sinne ist ein psychologisches Factum, das bald mehr, bald weniger, in sich begreift, dem aber, bei aller Verschiedenheit der Vorstellungen und Gefühle, die es in sich aufnimmt, etwas allen Religionen gemeinschaftliches zum Grunde liegt. Was dieses Gemeinschaftliche ist, das allen Religionen zum Grunde liegt, läßt sich nur welthistorisch nachweisen.

Das Allgemeine in der Religion als einem psychologischen und welthistorischen Factum ist die schon oben näher bezeichnete Verehrung einer geistigen, über die menschliche Natur erhabenen Macht. Die Vieldeutigkeit des

Wortes geistig gehört zu dieser alle Religionen umfassenden Erklärung. Denn geistig oder, in der Schulsprache, psychisch nennen wir alles, was von einem Vermögen zu denken und zu empfinden ausgeht. Es gehört viel dazu, ehe dem Menschen einigermaßen klar wird, was das Denken und Empfinden in seiner Natur ist. Die Begriffe, die er sich von seiner eignen Geistigkeit macht, überträgt er bald in die körperliche Natur; bald trennt er sie von dieser. Daß er sie in die körperliche Natur überträgt, ist der ersten Entwickelung dieser Begriffe am angemessensten; denn der Mensch erkennt ja sein eignes Denken und Empfinden nur in seiner menschlichen Natur, zu der auch der Körper gehört. Die Verehrung von Göttern in menschlicher Gestalt ist eine wahrhaft natürliche Religion. Aber die Verbindung des Empfindens mit dem körperlichen Organismus leitet auch auf den mehr umfassenden Begriff vom Leben. In diesen schwankenden Begriff läßt sich so vielerlei aufnehmen und auflösen, daß der Unterschied zwischen dem Geistigen und dem Körperlichen immer problematischer wird, und ein geistiges oder psychisches Daseyn überall sich zu offenbaren scheint, wo wir etwas den menschlichen Lebensfunctionen Aehnliches, wäre es auch nur in einer nicht bloß mechanisch scheinenden Bewegung, wahr-

nehmen, oder wahrzunehmen glauben. Sehr natürlich entstand daher auch die Meinung, daß ein Gegenstand der religiösen Verehrung alle Gestalten einnehmen könne, die ein Leben in sich zu schliessen scheinen. So verwandelte sich nach und nach auch in den Schulen der Philosophen der muthmaßliche Begriff von einem allgemeinen Leben der Natur in den Begriff von einer Weltseele als dem wahrhaft göttlichen Wesen. Aber der Fetischdienst, wie man ihn nennt, oder die religiöse Verehrung lebendiger und gewissermaßen geistiger Naturkräfte schließt doch, nach allem, was wir von ihm wissen, auch auf seinen untersten Stufen eine mystische Personification dieser Naturkräfte in sich. Etwas der individuellen Vernunft, die in der menschlichen Natur denkt, Aehnliches wird immer in diese Personificationen übertragen. Gleichwohl steht das geistige Daseyn nach allen diesen religiösen Ansichten unter materiellen Bedingungen.

Ueber alle materielle Bedingungen sich zu erheben, um einen reinen Geist, der keine Gestalt hat, und diesen als ein vernünftiges Urwesen anzubeten, setzt eine solche Schärfe der Abstraction voraus, daß Religionen, denen dieser Begriff von Gott zum Grunde liegt, aus den natürlichsten Vorstellungen, die sich der Mensch

von einem geistigen Daseyn macht, nicht entspringen konnten. Wo wir dergleichen Religionen finden, müssen wir voraussetzen, daß sie entweder von einem kühn philosophirenden Kopfe ausgegangen sind, oder, daß das göttliche Wesen in diesem höheren Sinne des Worts als solches sich selbst den Menschen unmittelbar kund gethan oder offenbart hat, und daß in diesem zweiten Falle alle auf diesen Begriff von Gott gegründete Religionen, wenn sie auch der Offenbarung nicht treu geblieben, doch durch Ausartung einer solchen unmittelbaren Gotteskenntniß aus ihr entstanden sind.

Auf die Frage, welche von beiden Voraussetzungen sich behaupten kann, läßt sich philosophisch und historisch antworten. Die Philosophie muß durch Analyse des menschlichen Erkenntnißvermögens zeigen, ob und wie der menschliche Verstand, unabhängig vom Glauben an eine besondre göttliche Offenbarung, zu dem Begriffe von einem reinen und absoluten Vernunftwesen gelangen kann. Dieß zu zeigen, scheint gar nicht schwer, wenn man sich an die in den Schulen der neueren Metaphysik sogenannten Beweise des Daseyns Gottes erinnert. Oder wir dürfen nur mit Kant, der diese Beweise durch eine neue Kritik der Vernunft zu zernichten suchte, uns das reine und absolute Vernunftwesen als ein Ideal vorstellen, das der

denkende Geist in sich erzeugt, wenn wir die Idee des Absoluten erstens substanzialisiren, dann hypostasiren, oder über die Natur hinausrücken, und endlich personificiren. Aber durch dieses analytische Verfahren kann doch nicht bewiesen werden, daß der menschliche Verstand, ganz sich selbst überlassen, auf eine solche Art die ältesten Religionen, denen der Begriff von einem reinen, über alle materiellen Bedingungen des Daseyns erhabenen Urgeiste zum Grunde liegt, in die Welt eingeführt habe. Aus der Geschichte der griechischen Philosophie lernen wir, daß keinem der ausgezeichnetsten Denker unter den griechischen Philosophen bis auf Anaxagoras auch nur der Begriff von einem reinen Vernunftgotte klar wurde *h*); daß auch Anaxagoras diesen Begriff versinnlichte durch einen erdichteten, Alles durchdringenden Aether; daß selbst Plato in seinen Begriff von Gott als einem reinen und absoluten Vernunftwesen nicht das absolute Hervorbringungs- oder eigentliche Schöpfungsvermögen aufnahm *i*); daß bald nach Plato der ältere Begriff von Gott als einer mit der Materie zusammengewachsenen Weltseele wieder der herrschende in den griechischen Schulen wurde *k*); daß die neu-platonische Philosophie ihren Begriff von Gott als einem reinen und absoluten Geiste großen Theils den orientalischen Religionen verdankt,

deren Geschichte über die älteste griechische Philosophie hinausreicht; und daß auch der neu-platonische Gott durch das aus der indischen Mythologie entsprungene Emanationssystem Plotin's und dessen Nachfolger in den Strudel des Pantheismus gezogen wurden, wo das absolute Vernunftwesen das Bewußtseyn und die Persönlichkeit verliert, und mit den materiellen Bedingungen des Daseyns in Eins zusammenfließt *l*). Es muß also wenigstens ein besonderes Hinderniß im menschlichen Geiste liegen, das die Abstraction, die erstens zum Begriffe von Gott als einem rein geistigen Wesen, und weiter zum Begriffe von diesem Wesen als einem rein vernünftigen und schöpferischen Urwesen führt, sehr erschwert, obgleich die Geschichte der neueren Metaphysik, und noch mehr die Geschichte des Christenthums und der mit dem Christenthum verwandten Religionen, beweiset, wie leicht es dem Verstande wird, diesen Begriff fest zu halten und vielfach zu verarbeiten, wenn er ihn einmal gefaßt hat. Von der historischen Seite verliert sich der Ursprung dieses Begriffes unleugbar in einem undurchdringlichen Dunkel. Mag der mosaische Jehova noch so weit entfernt stehen von dem Gotte des Christenthums, so ist er doch ein gestaltloser, rein geistiger Gott, ein persönliches Vernunftwesen, und, als solches, der alleinige Urgrund

alles Daseyns. Und der Begriff von diesem Gotte sollte sich durch philosophische Abstraction gebildet haben unter einem Hirtenvolke zu einer Zeit, die, nach allem, was wir von der Geschichte der Vorwelt wissen, so weit vor der Entstehung der eigentlichen Philosophie liegt? Die Vermuthung, daß Moses diesen Begriff von Gott aus der ägyptischen Priesterweisheit entlehnt habe, führt uns nicht weiter. Denn unter welchen Verhältnissen wären die ägyptischen Priester dieser metaphysischen Abstraction fähig geworden? Nach allem, was wir von der alt-ägyptischen Religion noch wissen, war diese Religion ein mystischer Naturdienst, mit dem sich zwar der Begriff von einer als Vernunft in einer ewigen Natur wirkenden Weltseele, aber nicht der Begriff von einem rein geistigen Weltschöpfer, verträgt. Wollen wir, noch weiter zurückgehend, die ägyptische Religion aus der indischen ableiten, so scheint das Räthsel wenigstens zum Theil gelöset. Denn die mystischen Beschreibungen des Urwesens, die sich in einigen alten noch vorhandenen Sanscritbüchern, besonders in dem Buche **Upnekhat**, finden, sind zwar pantheistisch im Sinne des Emanationssystems zu verstehen, das durch consequente Auslegung immer zum Pantheismus führt, aber sie legen dem Urwesen, als solchem, doch nur geistige Eigenschaften bei. Die Meinung,

daß die höheren Religionen, das heißt, diejenigen, denen der Begriff von einem rein geistigen Urwesen zum Grunde liegt, von der indischen Religion ausgegangen, hat also, von dieser Seite angesehen, vieles für sich. Man kann die historische Deduction noch weiter treiben, wenn man annimmt, daß auch die indische Religion in ihrer Annäherung zum Pantheismus nicht die älteste der Religionen dieser Art, und daß sie gemeinschaftlich mit der zoroastrischen Religion, deren Oromasd oder Ormuzd auch ein reiner Urgeist ist, aus einer noch älteren geflossen sei *m*). Aber je weiter wir die Periode zurückschieben, da diese höheren Religionen entstanden seyn könnten, desto unbeantwortlicher wird die Frage, wie ein speculirender Kopf in jenen Tagen der Urwelt auf eine Abstraction gerathen, zu welcher die von keinen vorgefaßten und auf Glauben angenommenen Meinungen gefesselte griechische Philosophie nur mit Mühe nach langer Vorarbeit sich hinauf arbeiten konnte, und die sie doch nicht zu Ende brachte. Auch reicht keine Geschichtsurkunde, wenn wir nicht bei der mosaischen stehen bleiben wollen, bis zu der Zeit hinab, wo der Begriff von einem rein geistigen und von der Natur schlechthin verschiedenen Weltschöpfer sich zuerst entwickeln konnte. Denn die ungeheuern mythischen Jahrzahlen der Indier kön-

nen nur von Schwärmern, die sich über alle Kritik hinausschwingen, zu den historischen Nachweisungen gezählt werden. Die Geschichte der Philosophie muß also Verzicht darauf thun, die Entstehung des Begriffs von Gott als einem reinen und schöpferischen Urgeiste, der mehr, als eine bloße Weltseele, oder auch als ein geistiges Eins in Allem ist, nachzuweisen, wenn nicht der Glaube an eine heilige Sage, nach welcher dieser Gott sich selbst lange Zeit vor aller Philosophie den Menschen kund gethan, nach den Gesetzen der historischen Kritik gerechtfertigt werden kann *n*).

Die Verschiedenheit und die Verwandtschaft der Religionen, wie sie nun einmal sind, oder waren, lassen sich nach mehreren Gesichtspunkten bestimmen. Für die Philosophie der Religion ist aber nicht gleichgültig, welchen Gesichtspunkt man zuerst, oder vorzugsweise, wählt.

Von der moralischen Seite angesehen, sind mehrere Religionen verwandt, die in theoretischer oder speculativer Hinsicht weit von einander abweichen. Die kindisch-heidnische Religion der alten Römer hatte bekanntlich keinen unbedeutenden Antheil an der altrömischen Volkstugend und Rechtlichkeit. Wenig bekümmert um die Gründe ihres

mythischen Glaubens und um die kosmische Natur der Götter, ehe griechische Philosophie in Rom Eingang fand, waren die Römer sehr gottesfürchtig im moralischen Sinne. Sie ehrten die Götter als Schutzgeister ihres öffentlichen Wohls, und als Rächer des Unrechts. Ohne klare Begriffe von dem wahrhaft Anbetungswürdigen, auf das sich die höheren Religionen beziehen, verscheuchte ein strenges Gesetz aus dem alten Rom die aus Griechenland herübergekommenen Bacchanalien, sobald man entdeckt hatte, zu welchen unsittlichen Thorheiten die schmutzige Symbolik dieses mystischen Cultus führte. Eine solche Symbolik war mit den römischen Begriffen von der Würde der Götter unvereinbar, obgleich diese Götter ursprünglich einerlei mit den griechischen waren, also auch mit den Mysterien zusammenhingen, durch welche die Zeugungskraft der Natur als das Göttliche in ihr schamlos symbolisirt wurde.

Die gewöhnliche arithmetische Eintheilung der Religionen in monotheistische und polytheistische ist zur genaueren Unterscheidung einer Religion von der andern weder in moralischer, noch in speculativer Hinsicht hinreichend. In den Augen des jüdischen Volks war sein Jehova zwar der alleinige Gott, aber ein bloßer Nationalgott, der nur sein auserwähltes Volk zu beglücken und

immer mächtiger zu machen verheissen hatte, wenn es seinen Gesetzen treu bleiben würde. Und wie viele Gläubige mag es noch immer in der Christenheit geben, in deren Vorstellungsart der alleinige Gott sich auf eine andre ungöttliche Art anthropomorphisirt! Wie der Monotheismus in den Polytheismus und dieser in jenen übergehen kann, zeigt die indische Religion, man mag von der Braminenweisheit zum Volksglauben der Hindus hinab, oder von diesem zu jener hinaufsteigen. Und welche Stelle dem Pantheismus unter den religiösen, oder irreligiösen Systemen angewiesen werden soll, geht aus dem Gegensatze zwischen Monotheismus und Polytheismus auch nicht hervor. Auf den Pantheismus läßt sich sehr leicht ein Polytheismus gründen, der von dem indischen nicht sehr abweicht, oder auch ein andrer, der sich dem gemeinen Sternendienste und selbst dem rohesten Fetischglauben nähert *o*).

Ueberhaupt muß man in den wirklichen Religionen eben so wenig, als in den wirklichen Charakteren der Menschen, die Consequenz suchen, der die Philosophie nachstrebt. Eine Menge zufälliger Umstände, die in der Bildung einer menschlichen Denk- und Sinnesart zusammenwirken, bringen besonders durch den historischen Zusammenfluß verschiedenartiger Meinungen in einem Gan-

zen, das als Religion hervortritt, eine solche Vermischung der mannigfaltigsten Bestandtheile hervor, daß an eine philosophische Uebersicht des innern Zusammenhangs und der innern Verschiedenheit der Religionen nicht zu denken ist, wenn man nicht den Standpunkt der empirischen oder historischen Vergleichung verläßt, um einen speculativen zu wählen, der im Innern der allgemeinen Menschenvernunft liegt, und von welchem aus die psychologische Möglichkeit aller Religionen im voraus sich überschauen läßt. Einen solchen Standpunkt finden wir in der Idee des Ewigen und Unendlichen, oder, wie man jetzt spricht, des Absoluten.

Auf die Idee des Absoluten bezieht sich alle Religion, auch wenn sie, auf ihren unteren Stufen, noch so weit vom klaren Bewußtseyn dieser Idee entfernt ist. Denn das Gefühl der menschlichen Endlichkeit, die subjective Grundlage des religiösen Bedürfnisses, ist mit einer, wenn auch noch so dunkeln, Ahndung des Unendlichen, was es auch sei, nothwendig verbunden, weil alles Denkbare, das ein Gegentheil hat, auf dieses Gegentheil sich bezieht. Wer noch nicht begriffen hat, daß ohne Voraussetzung von etwas Ewigem und Unendlichen gar nichts Entstandenes und Endliches vernünftigerweise gedacht werden kann, trägt doch

als denkendes Wesen die Ahndung dieser Wahrheit in sich. Daß die Idee des Absoluten eine reine Vernunftidee ist, und daß diese Idee von der Vernunft, im ganzen Sinne des Worts, gar nicht getrennt werden kann, muß freilich die Philosophie erst beweisen; aber auch ehe sie es bewiesen hat, steht die psychologische Thatsache fest, daß das Gefühl unsrer Endlichkeit die Idee des Unendlichen aus den Tiefen unsers Geistes hervorruft. Je mehr deßwegen eine Religion sich läutert und über den gemeinen Aberglauben erhebt, desto bestimmter entwickelt sich in ihr die Idee des Absoluten. Irgend etwas, das der Vernunft ähnlich ist, muß aber in dem Gegenstande der religiösen Verehrung erkannt, oder durch die dichtende Einbildungskraft in ihn hinein gelegt werden. Die höchste aller religiösen Ideen ist also die von einer ewigen Vernunft. So schwer nun auch dem menschlichen Verstande werden mag, mit dieser Idee ins Klare zu kommen, und so mannigfaltig diese Idee gemißdeutet werden kann, lassen sich doch alle möglichen Religionen philosophisch überschauen, wenn wir denjenigen Begriff vom Absoluten, durch welchen es als ewige Vernunft gedacht wird, zuerst hervorheben, und in Beziehung auf diesen Begriff die religiösen Meinungen ordnen. Nur muß man sich dann immer daran erinnern,

wie schwer es der menschlichen Vernunft wird, sich selbst zu begreifen. Man muß sich gefaßt machen auf Vorstellungsarten, denen ein grundfalscher, oder willkürlich beschränkter Begriff von Vernunft überhaupt zum Grunde liegt. Aber eben diese falschen Begriffe, die sich der Mensch von seiner eignen Vernunft machen kann, zeigen sich in ihrem natürlichen Zusammenhange, wenn man den metaphysischen Begriff in seiner Beziehung auf die Verschiedenheit der Religionen verfolgt *p*).

Man kann sich erstens eine ewige Vernunft denken entweder als ein erdichtetes Gedankending; ein in den Köpfen metaphysischer Grübler durch falsche Abstraction erzeugtes Hirngespinnst; oder, im contradictorischen Gegensatze mit dieser Ansicht, als etwas wahrhaft Wirkliches und, als solches, wo nicht das Absolute selbst in jeder Hinsicht, doch wenigstens etwas zum Absoluten wesentlich Gehörendes. Von der ersten dieser beiden Ansichten geht der eigentliche Atheismus aus. Das Absolute im rein atheistischen Sinne ist eine ewige, alles Daseyn umfassende, blinde Natur, die in unendlicher Thätigkeit eine unbestimmbare Menge von Formen des Daseyns und unter diesen Formen auch die organischen erzeugt, in welchen durch eine nothwendige, oder zufällige Zusammenwirkung blinder Kräfte die geistige Individualität

oder Ichheit entsteht, die auf ihrer höchsten Stufe als vernünftig hervortritt. Die auf diese Art entstandene Vernunft löset, nach dieser Ansicht, sich wieder auf, wenn die organische Form zerfällt, in der sie entstand. Mithin hebt der Begriff von einer ewigen Vernunft nach dieser Deduction sich selbst auf. Vernünftige Naturgebilde von höherer Art, als die menschlichen, bleiben aber auch nach diesem Begriffe vom Absoluten denkbar, nur als vergängliche Gebilde, von denen wir nichts wissen, die wir also auch vernünftigerweise nicht anbeten können. Wenn ein Natursystem, das in seinem Princip atheistisch ist, dennoch, wie das epikureische, eine Art von unsterblichen Göttern zuläßt, kann er seine Inconsequenz nur durch blendende Einfälle verbergen.

Eine längere Reihe von Vorstellungsarten entwickelt sich, wenn eine ewige Vernunft als wirklich vorausgesetzt wird. Hier fängt die unendliche Mannigfaltigkeit der religiösen Meinungen in systematischen Wechselbeziehungen sich zu zeigen an. Die Begriffe, die sich der Mensch von seiner eignen Vernunft machen kann, liegen diesen Wechselbeziehungen zum Grunde. Besonders zeichnet sich hier sogleich der Begriff von einer Vernunft ohne Bewußtseyn aus. Daß eine solche Vernunft nicht die sich selbst erkennende menschliche ist,

und daß sie gegen alle Bedeutungen streitet, die das Wort Vernunft in der Sprache des gemeinen Lebens hat, bedarf keines Beweises. Aber die in der menschlichen Natur sich selbst erkennende Vernunft entwickelt sich erst mit dem körperlichen Organismus, und kommt nur nach und nach zu dem Bewußtseyn ihrer selbst. Mußte sie nun nicht, um sich entwickeln und zum Bewußtseyn gelangen zu können, schon als geistiges Vermögen vor dem Bewußtseyn in der menschlichen Natur vorhanden seyn? Der Begriff von einer Vernunft ohne Bewußtseyn widerspricht also wenigstens insofern nicht sich selbst, als die Vernunft nur als ein geistiges Vermögen, oder als eine Thätigkeit gedacht werden kann. Diese Thätigkeit läßt sich wieder als eine ewige, dem Naturganzen inwohnende und aus dem Naturganzen in die menschliche Natur eintretende Thätigkeit denken. So entspringen der Pantheismus und der Hylozoismus im Gegensatze mit dem eigentlichen Theismus.

Nach der pantheistischen Vorstellungsart ist eine ewige Vernunft ohne Bewußtseyn das Absolute selbst. Diese Vernunft ohne Bewußtseyn ist absolute geistige Thätigkeit. Aus dieser absoluten Thätigkeit entspringt die Natur als eine Allheit von Actionen oder Kräften, und durch diese

Actionen oder Kräfte, also rein dynamisch, die in die Sinne fallenden Dinge, die in materiellen Gestalten erscheinen, und als solche entstehen und vergehen. Eben diese absolute Thätigkeit ist einerlei mit dem allgemeinen Princip des Lebens. Alles Daseyn, das als ein materielles in die Sinne fällt, ist also, nach dieser Lehre, nur eine Erscheinung des allgemeinen Lebens der Natur. Dieses Leben selbst aber tritt in organischer Gestalt als ein individuelles hervor, und mit der organischen Gestalt in mancherlei Abstufungen bis hinauf zum eigentlichen Bewußtseyn, in welchem eine Individualität, die ursprünglich nur ein Modus des absoluten Urlebens ist, sich selbst erkennt und von allem, was ausser ihr ist, aber dennoch mit ihr im Grunde eine und dieselbe alleinige Urthätigkeit ist, sich selbst unterscheidet. Die sich ihrer selbst bewußte Vernunft in der Form der menschlichen Natur ist also nach der pantheistischen Ansicht nur eine besondere Thätigkeitsäusserung der ewigen, sich ihrer selbst nicht bewußten Vernunft, und diese als absolute Thätigkeit das ewige Eins in Allem.

Der Hylozoismus ist dem Pantheismus so nahe verwandt, daß er mit ihm in einigen seiner Modificationen zusammenfällt. Aber er kann doch von dem Pantheismus darin vorzüglich ab-

weichen, daß er eine ewige Materie dem ewigen Lebensprincip zur Seite stellt, und das materielle Daseyn nicht als bloße Erscheinung einer geistigen Lebensthätigkeit deutet. Beides, das ewige Lebensprincip und die ewige Materie, in Einem Daseyn vereinigt, sind dann das Absolute nach dieser Vorstellungsart, welcher der psychologische Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Materiellen, das in einer menschlichen Natur vereinigt ist, zum Grunde liegt. Aber wenn dieser Gegensatz in seiner Anwendung auf das Naturganze so gedeutet wird, daß die im Naturganzen waltende ewige Naturseele oder Weltseele ein Bewußtseyn ihrer selbst erhält, so geht der Hylozoismus schon in den eigentlichen Theismus über. Der dem Pantheismus verwandte Hylozoismus identificirt zwar nicht die Weltseele als eine sich ihrer selbst nicht bewußte absolute Vernunft mit allem, was überhaupt existirt und lebt, aber er läßt die Weltseele als ewiges Lebensprincip eine sich ihrer selbst nicht bewußte ewige Vernunft in sich schliessen und diese in einer ewigen Materie auf eine solche Art wirken, daß aus ihr eine sich ihrer selbst bewußte Vernunft in individuellen Formen hervorgeht. Auf diesen Hylozoismus läuft alle Mythik zurück, nach welcher die sich ihrer selbst bewußten und mit moralischer Freiheit handelnden Götter

und Göttinnen aus einem Chaos und einer ewigen Nacht entsprungen sind. Diese Mythik, die dem natürlichen Fetischismus begegnet und sich mit ihm zu einem schwankenden Ganzen ausbildet, kann sich deßwegen auch leicht dem Pantheismus anpassen. In die Dichtungskreise dieser Mythik können nachher auch vergötterte Menschen aufgenommen werden, wenn der Aberglaube den Göttern die Kraft zuspricht, menschliche Seelen nach dem irdischen Tode in die göttliche Genossenschaft aufzunehmen und ihnen göttliche Vorrechte zufliessen zu lassen. Auf eine andere Art vergöttert diese Mythik ausgezeichnete Menschen, wenn sie in ihnen Götter verehren lehrt, die sich nur auf einige Zeit in historische Personen verwandelt haben. Was niedrige Schmeichelei in späteren Zeiten, zum Beispiele bei der Apotheose der römischen Imperatoren, zu diesem Theile der alten Mythik hinzufügte, hat nie zur eigentlichen Religion gehört. Alle diese Verzweigungen des Polytheismus hängen mit dem Glauben an eine Weltseele insofern zusammen, als dem Polytheismus überhaupt keine andre Unterlage, als die hylozoistische, bleibt, wenn er sich nach einem philosophischen Princip rechtfertigen will.

Eigentlichen Theismus im Gegensatze mit dem Pantheismus sowohl, als mit dem Hylozois-

mus und der zu ihm gehörenden Vielgötterei, nennen wir mit Recht die Lehre, daß eine sich ihrer selbst bewußte und als absolut gutes Princip alles Daseyns mit moralischer Freiheit wirkende ewige Vernunft in jeder Hinsicht das Absolute selbst sey. Denn von dieser Lehre geht nicht nur das Christenthum aus, das die Religion des einzigen Welttheils geworden ist, wo eine Philosophie sich gebildet hat, die einen vom Aberglauben unabhängigen Begriff von Gott sucht; auch abgesehen von dem Christenthum, ist nur ein Gott in diesem und keinem andern Sinne des Worts derjenige, der dem oben erläuterten religiösen Bedürfnisse völlig Genüge thut, wenn es im menschlichen Gemüthe sich ganz entwickelt hat. Dieser Gott und kein andrer ist der Gegenstand der höchsten Verehrung, weil in ihm allein das Höchste, das wir zu denken vermögen, mit dem unbedingt Verehrungswürdigen einerlei ist. Zu erforschen, ob der Glaube an diesen Gott ein vernünftiger Glaube ist, muß das Hauptgeschäft der Religionsphilosophie seyn. Vollendet aber tritt der eigentliche Theismus erst da hervor, wo er keine neben der ewigen Vernunft bestehende ewige Materie zuläßt. Der anaxagorische und platonische Theismus, der eine ewige Materie dem rein vernünftigen Urwesen nur unterordnet, erklärt zwar auf das bequemste das un-

vermeidliche Uebel in der Welt aus dem Widerstande der Materie, aus der sich keine bessere Welt, als die wirkliche, machen ließ; und verehrungswürdig bleibt auch ein solcher Gott, der das Seinige gethan hat, die widerspenstige Materie so weit zu bezwingen, als möglich war, um sie dem Gesetze einer moralischen Weltordnung zu unterwerfen. Aber wenn auch die Metaphysik nicht beweisen könnte, daß die Idee des Absoluten so wenig eine Verdoppelung, als eine noch weiter gehende Vervielfachung des Ewigen, zuläßt, mithin nur Ein Wesen als Urgrund alles Daseyns vernünftigerweise gedacht werden kann; so kann doch das menschliche Herz kein unbeschränktes Vertrauen fühlen zu einem Gotte, der selbst beschränkt ist durch eine ewige Materie; und wenn auch ein solcher Gott das Seinige gethan hat, ist er doch minder ehrwürdig, als der Allmächtige, dessen moralische Weltordnung jedes Hinderniß ausschließt. Wie der beschränkte Theismus dem Hylozoismus sich nähert, haben wir schon gesehen. Die zoroastrische Verdoppelung des geistigen Princips alles Daseyns nähert sich mehr dem vollendeten Theismus, weil sie wenigstens keinem materiellen Daseyn Ewigkeit zugesteht; oder es liegt nach einer andern Erklärung dem zoroastrischen Dualismus selbst ein höherer Theismus zum

Grunde, wenn man, nach einigen Stellen der Zendbücher, annimmt, daß Ahriman, der Urgeist des Bösen, der erste der von Ormuzd oder Oromasd, dem absolut guten Urgeiste, geschaffenen Geister, und nur durch Abfall vom Gesetze seines Schöpfers ein böser Geist geworden ist.

Nach diesen vorläufigen Untersuchungen können wir auch nicht verlegen seyn über den Platz, den wir der Religionsphilosophie in der Reihe der philosophischen Wissenschaften anweisen wollen.

Der für unsern Zweck vorläufig erläuterte Begriff der Religion stellt die Religionsphilosophie in die Mitte zwischen die Metaphysik und die allgemeine praktische Philosophie oder die Grundlehren der philosophischen Moral. Denn wenn die Religion nicht auf einer Selbsttäuschung beruhen soll, so muß der Gegenstand der religiösen Verehrung in sich selbst existiren, das heißt, nicht in der bloßen Vorstellung von etwas Wirklichem vorhanden seyn. Seit dem Aristoteles hat man die philosophischen Untersuchungen über das in sich selbst Existirende metaphysisch genannt, so verschieden auch die Resultate dieser Untersuchungen ausgefallen seyn mögen. Die bestimmteren Erklärungen über

Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit, und über den ursachlichen Zusammenhang der Dinge, besonders aber über das Verhältniß alles Daseyns zum Absoluten, und über das durch dieses Verhältniß bestimmte Wesen der Dinge, haben freilich den allgemeinen Begriff von Metaphysik in den Schulen mannigfaltig verengt und erweitert. Auch hier muß jeder Schule die von ihr beliebte Terminologie gegönnt werden, wenn gefragt wird, was Metapysik heissen soll. Die allgemein geltende, zwar unbestimmte, aber an kein System dieser oder jener Schule gebundene Bedeutung des Worts umfaßt alle philosophisch angelegten Systeme, die über das in sich selbst Wirkliche, wovon jeder menschliche Geist eine nothwendige Vorstellung in sich trägt, Aufschlüsse geben sollen.

Diesem Begriffe von Metaphysik gemäß versteht sich also von selbst, daß eine Philosophie wie die Kantische, nach deren Resultaten der menschliche Verstand gar nichts von dem in sich selbst Wirklichen erforschen kann, entweder gar keine philosophische Religionslehre zulassen, oder sie auf einen Glauben zurückführen muß, der sich auch ohne Erkenntniß des in sich selbst Wirklichen philosophisch zu rechtfertigen versucht. In jedem Falle müssen aber auch einer solchen Religionsphilosophie Betrachtungen vorangehen, durch welche

die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des in sich selbst Wirklichen dargethan werden soll; und auch durch solche, in der Kantischen Schule transcendental genannten Betrachtungen bezieht sich die Religionsphilosophie wenigstens negativ auf die Systeme, die man metaphysisch in der allgemein geltenden Bedeutung nennt. Die besondern Bedeutungen dieses Worts in der von Kant so genannten Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten gehen uns hier nichts an. Eben so wenig gehört schon hierher die Kritik einer andern Religionslehre, nach welcher das Metaphysische als Gegentheil des Physischen aufgestellt, und, als solches, für einerlei mit dem Sittlichen und Göttlichen erklärt wird. Das Wahre, das dieser Lehre zum Grunde liegt, und auch der Jacobi'schen Philosophie angehört, bedarf einer besondern Erläuterung *q*).

Durch keine Philosophie, die das Sittliche für das Göttliche im Menschen erklärt und die Moral mit der Religionslehre auf ein gemeinschaftliches Princip der Erkenntniß des Uebersinnlichen zurück führt, werden zur Begründung der philosophischen Religionslehren die Untersuchungen entbehrlich gemacht, durch die zuerst im Allgemeinen erforscht werden soll, wie unser Verstand zu dem Begriffe vom in sich selbst Wirklichen gelangt,

und wie er diesen Begriff mit den Begriffen vom Möglichen und Nothwendigen und vom ursachlichen Zusammenhange der Dinge verbindet, um ein Urtheil über die Wirklichkeit eines göttlichen Wesens verstandesmäßig zu rechtfertigen. Aber durch alle eigentlich metaphysischen Untersuchungen kann dennoch keine philosophische Religionslehre zu Stande gebracht werden, weil der Begriff vom Göttlichen, wie wir gesehen haben, auch ein **moralisches** Element hat, von welchem die Metaphysik in der alten und gewöhnlichen Bedeutung, der wir hier folgen, nichts weiß. Was die geistige Existenz, die der Gegenstand religiöser Betrachtungen ist, zu einem Gegenstande der Anbetung macht, das ist das moralische Element des Göttlichen. Entweder müssen also auch die Untersuchungen über das wahrhaft Ehrwürdige, das mit dem Guten in der moralischen Bedeutung einerlei ist, in das Gebiet der Metaphysik hinübergezogen werden, wo sie nicht wohl unterzubringen sind, wenn man diesem Worte nicht eine neue Bedeutung geben will; oder die Religionsphilosophie muß, mit der allgemeinen praktischen Philosophie übereinstimmend, den moralischen Begriff vom Guten als einen ihrer Elementarbegriffe erörtern, und nur dadurch von der allgemeinen praktischen Philosophie sich unterscheiden, daß diese den Begriff vom Guten in Be-

ziehung auf menschliche Handlungen und Gesinnungen, die Religionsphilosophie aber denselben Begriff in Beziehung auf die Eigenschaften eines Gegenstandes der Anbetung erläutert.

Anmerkungen.

a) Seite 12. Ueber das Verhältniß der Jacobi'schen Glaubenslehre zum christlichen Offenbarungsglauben sind sehr verworrene Meinungen im Umlaufe. Noch kürzlich hat ein Schellingianer, einer der geistvolleren dieser Schule, Professor Steffens in Breslau, der, wie alle Schellingianer, der Jacobi'schen Philosophie den Rücken zukehrt, die Lehre, die er nur vom Hörensagen zu kennen scheint, mit der Bemerkung abgefertigt, Jacobi halte sich gläubig an die Bibel, und der Mann der Wissenschaft, der absoluten nämlich oder der schellingischen, habe mit diesem Bibelgläubigen eigentlich nichts zu verhandeln. (Im ersten Bande der vermischten Schriften des Hrn. Steffens.) Eben dieser Meinung scheinen mehrere unserer neuesten theologischen Supernaturalisten zu seyn. Und doch darf man, um über diesen Punkt sich selbst zu unterrichten, nur mit einiger Aufmerksamkeit den an Claudius, den Wandsbecker Boten, in der Form einer Recension gerichteten Anfang der Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Jacobi's Werke, Band III. S. 263.) durchdenken. Man vergleiche damit den

entschieden ausgesprochenen Superrationalismus des Wandsbecker Boten in den letzten Bänden seiner Werke (nach der neuern Ausgabe: Matthias Claudius Werke, Band III. u. IV.). Daß Jacobi den christlichen Offenbarungsglauben ehrte, leidet keinen Zweifel. Ob, oder in welchem Sinne er aber sich selbst zu diesem Glauben bekannte, hat er in keiner seiner Schriften ausdrücklich dem Publicum gesagt, auch nicht in den öffentlich bekannt gewordenen seiner vertrauten Briefe an Hamann (Jacobi's Werke, Band IV. Dritte Abtheilung.). Bis jetzt hat also niemand ein Recht, vor dem Publicum hierüber abzusprechen. Ueberhaupt ist in Jacobi's Schriften nirgends die Rede von einer besondern, historisch documentirten göttlichen Offenbarung, ausser in der oben angeführten Recension der Werke des Wandsbecker Boten. Desto deutlicher spricht sich der große Unterschied zwischen Supernaturalismus und Superrationalismus in Jacobi's späteren Schriften aus, seitdem das Wort Vernunft in der Sprache der deutschen Philosophie mehr bedeutet, als ein Vermögen der Erkenntniß durch Schlüsse. Da tritt der Jacobi'sche Offenbarungsglaube als reiner Vernunftglaube, der auf dem unmittelbaren Bewußtseyn des Göttlichen ruht, unverkennbar hervor. Dieser Vernunftglaube kann neben einem historisch documentirten Offenbarungsglauben, aber auch ohne ihn bestehen. Supernaturalistisch ist dieser Glaube, weil der denkende Geist nur dadurch desselben fähig wird, daß er sich über alles, was als Natur in die Sinne fällt, und auch über den natürlichen Causalnexus der Dinge,

erhebt. Aber von einem superrationalistischen, über die Vernunft erhabenen Ueberzeugungsprincip weiß die Jacobi'sche Philosophie, als Philosophie, nichts.

b) Seite 12. Hamann drückt sich hierüber am kräftigsten aus in seinen Sokratischen Denkwürdigkeiten, die ohne Zweifel zu dem enthusiastischen Interesse, mit dem sich Jacobi, ein damals noch junger Mann, an ihn anschloß (denn diese Denkwürdigkeiten kamen schon im Jahre 1760 heraus), den ersten Grund gelegt haben. Daß es eine über das Wissen erhabene Ueberzeugung gebe, und daß diese Ueberzeugung zusammenhänge mit dem Bewußtseyn einer echt sokratischen Unwissenheit, wagte Hamann den Philosophen seines Zeitalters ins Gesicht zu sagen, unbekümmert darum, daß diese Philosophen ihn als einen Phantasten verlachen würden. In dieser Beziehung sagt er: „Die Unwissenheit des Sokrates war Empfindung. Zwischen Empfindung aber, und einem „Lehrsatze, ist ein größerer Unterschied, als zwischen „einem lebenden Thiere und einem anatomischen Gerippe desselben. Die alten und neuen Skeptiker mögen sich noch so sehr in die Löwenhaut der sokratischen Unwissenheit einwickeln, so verrathen sie sich „durch ihre Stimme und Ohren. Wissen sie nichts, „was braucht die Welt den gelehrten Beweis davon? „u. s. w." — Dann fährt er fort: „Unser eignes „Daseyn und die Existenz aller Dinge ausser uns, „muß geglaubt werden. Was man glaubt, hat „nicht nöthig, bewiesen zu werden. — Der Glaube „ist kein Werk der Vernunft, und kann daher auch

„keinem Angriffe derselben unterliegen; weil Glauben „so wenig durch Gründe geschieht, als Schmecken „und Sehen" (Hamann's Werke, herausgegeben von Roth, Band II. S. 36.). Unverkennbar zeigt sich hier das Princip der intellectuellen Sympathie zwischen Hamann und Jacobi, der bekanntlich auch das Bewußtseyn des Nichtwissens für das höchste im menschlichen Geiste erklärte, und sein religiöses Glaubensbekenntniß, worin aber nicht, wie bei Hamann, vom Glauben an die christliche Offenbarungslehre die Rede ist, an jenes Bewußtseyn anknüpfte.

c) Seite 15. Plato bedient sich des Wortes αἴσϑησις auch in Beziehung auf göttliche Dinge. Er spricht z. B., wenn ich nicht irre, im Phädon, von φήμαις καὶ μαντείαις καὶ αἰσϑήσει τῶν ϑεῶν.

d) Seite 17. Schon im Lehrbuche der philosophischen Vorkenntnisse (zweite Aufl. S. 35 — 42.) habe ich auf die Unzulänglichkeit der neueren Zertheilung der geistigen Vermögen des Menschen in ein Erkenntnißvermögen, Begehrungsvermögen, und Gefühlsvermögen, aufmerksam zu machen gesucht.

e) Seite 20. Auch bei dem Kirchenvater Lactanz hat das Wort religio noch die altrömische moralische Bedeutung, die von der Gotteserkenntniß oder dem christlichen Glauben, den dieser Kirchenvater die wahre

Weisheit (sapientia) nennt, unterschieden wird. Ubi autem, sagt er, sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque verum esse necesse est; quia et in colendo sapere debemus, et in sapientia colere. *Lactantii institutiones de vera sapientia*, libr. IV. cap. 3.

f) Seite 23. Ueber die zum Naturmysticismus der griechischen Mythologie gehörenden und von Aeschylus und Sophokles meisterhaft in das Gebiet der griechischen Tragödie hinübergezogenen Begriffe von der göttlichen Gerechtigkeit eines ewigen Schicksals habe ich bestimmtere Erläuterungen zu geben gesucht in der Abhandlung: De justitia fabulosa ad rationem philosophicam tragoediarum Graecarum pertinente. *Commentationes recentiores societatis reg. scient. Gottingensis*. Vol. II.

g) Seite 29. Gern erwähne ich bei dieser Gelegenheit mit Achtung der geistvollen Reden über die Religion von Schleiermacher. Aber gegen den in diesen Reden aufgestellten allgemeinen Begriff von Religion muß ich mich auf das bestimmteste erklären. Auch hat dieser Begriff, so viel ich weiß, wenigen Beifall gefunden ausserhalb der bekannten Schule, aus der er hervorgegangen ist. — Beinahe möchte man wünschen, unsere Sprachgenossen hätten, anstatt das lateinische Wort religio aufzunehmen, mit dem altdeutschen Worte Gottesdienst sich begnügt, wie die Holländer, die noch in ihrer Sprache kein andres Wort für Religion haben, als, *Godsdienst*.

h) Seite 34. Auch Anaxagoras, dem bis dahin in allen Darstellungen der griechischen Philosophie die verdiente Ehre widerfahren ist, als derjenige Philosoph aufgeführt zu werden, der zuerst den wahren Begriff von Gott einigermaßen gefaßt habe, hat kürzlich sich gefallen lassen müssen, durch das Urtheil eines neuen Bearbeiters der Geschichte der ionischen Schule unter die Naturphilosophen Thales, Anaximander, Anaximenes u. s. w. herabgesetzt zu werden, weil er das reine Vernunftwesen über die materielle Natur stellte und von ihr trennte. Man sehe Dr. Ritter's Geschichte der ionischen Philosophie (Leipzig, 1821.). Freilich, ein Zögling und Anhänger der pantheistischen Naturphilosophie, die jede von ihr abweichende Lehre tief unter sich sieht, muß so urtheilen. Was dieser Kritiker beiläufig zur Abfertigung einer andern Darstellung der ionischen Philosophie (De primis philosophorum Graecorum decretis physicis. *Commentationes recent. soc. reg. scient. Gotting.* Vol. II.) vorbringt, beweiset, daß er diese Abhandlung nur aus einem Auszuge in den gelehrten Anzeigen kennt, und daß er die mehr umfassende Fortsetzung dieser Untersuchungen in der Abhandlung: De originibus rationis dynamicae apud veteres philosophos investigandis, im dritten Bande der eben citirten Commentationen, nicht seiner Aufmerksamkeit gewürdigt hat. Freilich erscheinen in diesen Beiträgen zur Erläuterung der alten Naturphilosophie auch die Lehren des den Pantheisten so werthen Heraklit in einem andern Lichte. Dem Dualismus des Anaxagoras soll hier übrigens gar nicht das Wort geredet werden.

i) Seite 34. Die neueren Ausleger der platonischen Philosophie haben hinlänglich gezeigt, daß man in diese Philosophie eine ihrem ganzen Geiste widerstreitende Lehre hineindeutete, als man noch in ihr den christlichen Begriff von der Weltschöpfung zu finden glaubte. Plato's Gott ist ein absolut reiner Geist, der einer von ihm schlechthin verschiedenen ewigen Materie (obgleich das Wort ὕλη in dieser metaphysischen Bedeutung bei Plato noch nicht vorkommt), deren Daseyn dem göttlichen tief untergeordnet ist, seine ewigen Ideen eingehaucht, und dadurch aus ihr eine materielle Welt gebildet hat, in welcher alles zu einer bestimmten Classe, Gattung und Art von Dingen gehört, deren natürliche Form (εἶδος) also gleichsam das Abbild einer göttlichen Idee ist. Die doppelte Bedeutung des Wortes εἶδος (forma und species) kommt in der griechischen Sprache dieser platonischen Ansicht der materiellen Dinge entgegen. Abgesehen von der Form, die aus dem göttlichen Verstande abstammt, sind die materiellen Dinge bei Plato nicht viel mehr, als nichts, aber darum doch, dem Stoffe nach betrachtet, immer auch ein gewisses Etwas, das die göttliche Weisheit nehmen muß, wie sie es findet, und das eben deßwegen, nach Plato, die erste Ursache alles Uebels in der Welt ist, weil in ihr immer etwas zurückbleibt, das der bildenden Kraft der göttlichen Vernunft entgegenwirkt. Um diesen metaphysischen Dualismus dreht sich nicht nur die ganze Kosmologie Plato's; auch seine Moral weiset durchgängig auf einen ewigen Gegensatz zwischen einem geistigen und einem materiellen Urgrunde des Daseyns

zurück. Daher findet sich bei Plato keine Spur des Emanationssystems, das erst lange nachher durch die alexandrinischen Neuplatoniker, besonders durch Plotin, in den echten Platonismus hineinsophistisirt wurde; und eben deßwegen ist kein Pantheismus, von welcher Art er auch sey, mit dem echten Platonismus vereinbar. Man vergleiche mit den kosmologischen Grundsätzen im Timäus des Plato die hierher gehörenden, schon von Buhle und Tennemann nachgewiesenen Stellen im Phädrus, im Philebus, und im vierten und zehnten Buche der Politia. Aber Plato scheint allerdings sich selbst ein wenig von seinem, am Ende doch unhaltbaren Dualismus gedrückt gefühlt zu haben. Mehr würden wir über diesen Punkt wissen, wenn wir einige verloren gegangene Schriften des Aristoteles noch hätten. Man sehe die gelehrten und gehaltvollen Nachweisungen in Prof. Brandis Diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive de philosophia. Bonn. 1820. Durch diese Nachweisungen wird auch klarer, wie die Neuplatoniker so leicht sich überreden konnten, durch das hinzugefügte Emanationssystem die echte platonische Philosophie zu ergänzen und zu vollenden.

k) Seite 34. Den problematischen Theismus des Aristoteles wollen wir hier unberührt lassen. Daß Aristoteles an einen Gott gedacht, der die Materie der körperlichen Dinge hervorgebracht habe, konnten nur die Scholastiker sich einbilden, die in der aristotelischen Naturphilosophie und Metaphysik einen Schlüssel zu den Grundlehren der christlichen Dogmatik gefunden

zu haben glaubten. Der Stoicismus hat sich über die Begriffe von göttlicher Vernunft und Vorsehung bestimmt und nachdrücklich genug ausgesprochen. Man höre nur den beredten Stoiker Balbus im zweiten Buche des Cicero de natura Deorum. Aber aus eben diesen Grundsätzen, die Cicero aus den Schriften griechischer Stoiker entlehnt hat, spricht auch unverkennbar der Hylozoismus der griechischen Philosophie oder das Princip der Weltseele, das schon in der jonischen Naturphilosophie, nur unter einem andern Namen, und anders gedeutet, eine große Rolle spielt. So lange die Begriffe von Geist und Materie nicht scharf geschieden wurden, konnte auch in den Schulen von keiner eigentlichen Weltseele die Rede seyn. In der Philosophie des Thales und seiner nächsten Nachfolger herrscht noch der ältere Begriff von einer allgemeinen Lebenskraft der Natur, derselbe Begriff, auf welchen auch alle heidnischen Religionen zurückgeführt werden müssen, wenn sie philosophisch deducirt werden sollen, und den wir fast in allen griechischen Schulen wiederfinden, die atheistischen ausgenommen. Nach dieser ältesten Naturansicht schließt die vorausgesetzte Lebenskraft der Natur die Vernunft in sich. Durch den Proceß der physischen Zeugung individualisirt sich, nach dieser Ansicht, die allgemeine Lebenskraft der Natur, aus deren ewigem Schooße auf diese Art Thiere, Menschen und Götter hervorgehen. Wo man nun weiter glaubte annehmen zu müssen, daß die einmal erzeugte lebendige Individualität auch abgesondert von der organischen Form der menschlichen Natur sich erhalten könne, also durch

die Auflösnng des menschlichen Körpers nicht zerstört werde, da verwandelte sich durch eine leichte Abstraction die lebendige Individualität in eine unsterbliche Seele, die man, nach Belieben, auch wieder durch einen physischen Zeugungsproceß in eine andere organische Form übergehen lassen konnte. So erscheint die Metempsychose in der ägyptischen Mythologie und in den griechischen Mysterien folgerecht zusammenhängend mit einer Religion, deren Grundlage Vergötterung der Natur und der Naturkräfte war. Erst durch Anaxagoras und Plato wurde die in der menschlichen Natur denkende Seele zu einem selbstständigen, von der materiellen Natur ganz verschiedenen, rein geistigen Wesen erhoben. Nun erst konnte auch der Begriff von einer eigentlichen Weltseele, die sich zum materiellen Naturganzen verhält, wie die menschliche Seele zum menschlichen Körper, klarer hervortreten. Mit dem Begriffe von einer solchen sich ihrer selbst bewußten Weltseele ließ sich füglich der Glaube an eine göttliche Vorsehung nnd moralische Weltregierung verbinden. Dahin deutet denn auch die ganze Religionsphilosophie der Stoiker. Aber vom Hylozoismus zum Pantheismus ist auch nur ein Schritt. Es darf uns also auch nicht wundern, die Religionsphilosophie einiger späteren Stoiker sich fast pantheistisch aussprechen zu hören, wie z. B. in den Worten, die der Dichter Lucan seinem stoischen Helden Cato in den Mund legt: Juppiter est quodcumque vides, quocunque moveris.

l) Seite 35. In einer Abhandlung, die mit dem fünften Bande der Commentationes recentiores der

Göttingischen Societät der Wissenschaften herausgekommen ist, habe ich überzeugend darzuthun gesucht, daß die beiden durchaus unplatonischen Grundlehren der neuplatonischen Philosophie Plotin's, den unsere naturphilosophischen Pantheisten, nach ihren Grundsätzen ganz recht, über Plato zu stellen geneigt scheinen, die mystische Anschauungslehre und die vom eigentlichen Pantheismus kaum zu unterscheidende Emanationslehre, eben so wenig von Plotin und seinem Lehrer Ammonius erfunden sind, wie Tennemann glaubt, als sie überhaupt aus einem griechischen Gehirne abstammen; daß sie aus der indischen Mythologie über Persien nach Alexandrien gekommen sind, und über hundert Jahr vor Plotin schon in der jüdischen Schule, zu welcher Philo gehört, die erste Veranlassung zur Verfälschung des Platonismus gegeben habe. Ein Auszug aus dieser Abhandlung, deren Ueberschrift ist: Philosophorum Alexandrinorum ac Neo-Platonicorum recensio accuratior, findet sich in den Göttingischen Gel. Anzeigen von 1821, Stück 166.

m) Seite 37. Die beste Anleitung zum weiteren Nachdenken über das chronologische Verhältniß, in welchem die brahminische, die zoroastrische und die mosaische Religion zu einander stehen, findet sich, meines Erachtens, in Rhode's heiliger Sage der Baktrer, Meder und Perser (Frankfurt a. M. 1820.), einem Buche, aus dem man überhaupt vieles lernen kann, auch wenn man den sinnreichen Combinationen, durch die es zu chronologischen Resultaten führen soll, nicht beipflichtet.

n) Seite 38. In dem geistvollen Werke von Cajetan Weiller, Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiösen Glaubens, ist die Behauptung, daß der menschliche Geist durch sich allein nicht habe auf den wahren Begriff von Gott gerathen können, am überredendsten durchgeführt.

o) Seite 40. In den pantheistischen Gesprächen Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, von Hrn. Schelling, heißt es bekanntlich unumwunden: „Mit den Menschen verglichen, sind die Sterne (nämlich die Fixsterne als die ersten Lichtemanationen des Unendlichen) unsterbliche Götter.“

p) Seite 43. In dem Lehrbuche der philos. Wissenschaften, Theil I. S. 238. findet sich diese Ansicht der Religionen in der Form einer Tabelle.

q) Seite 53. Man sehe die hierhergehörenden Schriften von Salat, besonders dessen Religionsphilosophie nach der zweiten Auflage von 1821.

II.

Die Wissenschaft und der Glaube

in ihrer

Beziehung auf die Religion.

II.

Die Wissenschaft und der Glaube in ihrer Beziehung auf die Religion.

Aus der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre, die man, kürzer, auch allgemeine Erkenntnißlehre nennen kann, muß die Religionsphilosophie denjenigen Theil ihrer Principien schöpfen, nach welchen zu entscheiden ist, ob der Gegenstand der religiösen Verehrung zu den wirklichen, oder zu den erdichteten Gegenständen gezählt werden soll, und ob und in welcher Bedeutung der menschliche Geist die Wirklichkeit dieses Gegenstandes entweder eigentlich erkennen, oder nur glauben kann. Was überhaupt Erkenntniß und Glaube heissen soll, bedarf einer Erörterung, die in ihrem ganzen Umfange sich auf alle möglichen Unterscheidungen zwischen Wahrheit und Irrthum bezieht. In abgesonderter Beziehung auf religiöse

und irreligiöse Meinungen lassen sich diese Untersuchungen kürzer fassen. Aber wenn man die allgemeine Theorie des Wissens und Glaubens, so weit sie die Religion angeht, in die Analyse der Vorstellungen, die der Mensch sich von Gott und göttlichen Dingen machen kann, verweben will, sind einige wesentliche Erklärungen nöthig, die auf das ganze Feld der Religionsphilosophie ein helleres Licht werfen. Wir wollen diese Erklärungen in eine Ordnung zu stellen suchen, die jedem voreiligen Dogmatismus den Weg versperrt. Denn dem voreiligen, von willkürlichen Voraussetzungen, die Einer dem Andern nachspricht, ausgehenden Dogmatismus ist es besonders zuzuschreiben, daß in dem unaufhörlichen Wechsel der Meinungen gewöhnlich nur ein grundloses System dem andern Platz macht.

Erste Erklärung.

Die Vorstellungen.

Wie gelangt der menschliche Geist zu den Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen? Mit der Beantwortung dieser Frage steht und fällt alle Religionsphilosophie. Dieß zu verstehen, müssen wir einen Blick ohne Vorurtheil in die all-

gemeine Vorstellungslehre werfen, die sich in den Schulen so mannigfaltig entwickelt, in Frankreich zu der dort sogenannten Ideologie ausgebildet, in Deutschland den transscendentalen Idealismus herbeigeführt, und noch andere Systeme veranlaßt hat, denen die Religion hat huldigen sollen.

Jedermann weiß, daß er Vorstellungen hat, die man, nach dem älteren Sprachgebrauche, auch schlechthin Ideen nennt; und überall versteht man einander, wenn die Rede von Vorstellungen überhaupt ist. Aber selten achtet man besonders darauf, daß der Mensch, weil er Vernunft hat, sich eine Vorstellung von einer Vorstellung machen kann; daß er eben dadurch fähig wird, seine eigenen Vorstellungen als Irrlichter zu betrachten, denen er nicht trauet; daß er ebendeßwegen den Vorstellungen überhaupt, als bloßen Vorstellungen, nicht trauet. Ueberall verlangt man, daß eine Vorstellung, um wahr zu seyn, übereinstimmen müsse mit etwas, das nicht bloße Vorstellung ist. Daher die gewöhnliche, oft genug wiederholte, aber von tiefer forschenden Prüfern auch schon als unbefriedigend abgewiesene Erklärung der Wahrheit. Indem wir nämlich, weil wir Vernunft haben, uns eine Vorstellung machen können von etwas, das mehr, als bloße Vorstellung, ist, können wir uns auch Wahrheit als eine Ueberein-

stimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen denken. Wie wir aber zu der Vorstellung von einem Gegenstande der Vorstellung gelangen, darüber hat man sich im Streite der Schulen noch so wenig verständigen können, daß auch der allgemeine Begriff von Wahrheit in diesem Streite längst untergegangen seyn müßte, wenn er nicht auf einem unzerstörbaren Grunde ruhte, der in jedem Falle mehr, als eine bloße Vorstellung, seyn muß.

Eine Vorstellung, als solche, ist ein subjectiver Zustand, ein Geisteszustand, in welchem uns etwas, als etwas, in uns selbst gegenwärtig ist. Ueber diese Erklärung, die nur eine psychologische Thatsache ausspricht, kann die Philosophie nicht hinausgehen, wenn sie ohne metaphysische Voraussetzung verständlich machen will, was wir eine Vorstellung nennen. Aber in dieser psychologischen Thatsache liegt auch das Ungenügende, das den Vorstellungen, als solchen, überhaupt anhängt. Denn so lange uns das Etwas, was es auch sei, nur in der Vorstellung, als solcher, gegenwärtig ist, fehlt ihm ein wesentliches Merkmal der Wahrheit. Auch das erdichtete Etwas ist uns in einer Vorstellung gegenwärtig. Darum strebt der denkende Geist, den nach Wahrheit verlangt, unablässig, aus dem Gebiete

der bloßen Vorstellungen hinauszukommen, um diejenigen Vorstellungen, die für wahr gelten sollen, an etwas anzuknüpfen, das von der Subjectivität der Vorstellungen unabhängig ist. Man hat das verlangte Merkmal der Wahrheit einer Vorstellung in dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen, z. B. der mathematischen, gesucht. Aber auch diese Nothwendigkeit läßt sich als etwas bloß Subjectives denken; das heißt, wir können uns vorstellen, daß gewisse Vorstellungen zur Natur unsers Vorstellungsvermögens gehören, und deßwegen für uns eine innere, aber bloß psychologische, Nothwendigkeit haben. Wäre also unser Vorstellungsvermögen ein anderes, so fiele eben damit auch jene Nothwendigkeit weg. Daher wird die alte Subjectivitätsphilosophie der griechischen Sophisten, die im Grunde mit dem Skepticismus einerlei ist, durch die Zurückweisung auf die Nothwendigkeit gewisser Vorstellungen keinesweges erschüttert. Wahr heißt, nach dieser Subjectivitätsphilosophie, in der Sprache der Menschen, was der Mensch sich auf eine gewisse Art vorstellen muß, weil er nun einmal ein Mensch ist. Dieß ist der Sinn des bekannten Ausspruches des Protagoras: „Der Mensch ist (nämlich für sich selbst) der Maßstab aller Dinge." Plato drückte sich nicht höflich,

aber sehr treffend aus, als er erwiederte, mit demselben Rechte könne ein Schwein sagen, der Maßstab aller Dinge sey das Schwein, nämlich die animalische Subjectivität dieser Thierart; oder, mit andern Worten, das grunzende Thier stelle sich die Dinge auf seine Art vor, und der Mensch auf die seinige; wobei dann natürlicherweise die Vernunft, die den Menschen einer Vorstellung von Wahrheit fähig macht, nur als ein besonderes, zur menschlichen Natur gehörendes Vorstellungsvermögen in Betracht kommt, und aus diesem Grunde nicht mehr Autorität hat, als die thierische Sinnlichkeit *a*). Der Skepticismus auf seiner äussersten Höhe drückt denselben Gedanken mit andern Worten aus, wenn er sagt, man könne nicht wissen, ob nicht unser ganzes angebliches Erkennen und Wissen eine bloße Selbsttäuschung sey, in der wir uns vorstellen, was der Fluß der Vorstellungen den Gesetzen der menschlichen Natur gemäß gerade so mit sich bringt. Die Religion hat sich vor diesen Skepticismus eben nicht zu fürchten; denn er ist den meisten Menschen kaum verständlich. Aber wir durften ihn hier nicht übersehen, weil er uns zur Entwickelung des allgemeinsten Begriffes vom G l a u b e n hinführt *b*).

Aller Wahn- und Aberglaube entspringt aus täuschenden Vorstellungen. Der Abergläubische hängt fest an gewissen Vorstellungen, denen er vertrauet. Aber auch der Vernünftige muß an gewissen Vorstellungen fest hängen und ihnen vertrauen, wenn er sich nicht einem unbedingten Skepticismus ergeben will. Wer räsonnirt, indem er von einem Urtheile zum andern fortschreitet, hängt fest an den Voraussetzungen, die den Schlüssen zum Grunde liegen. Diese Voraussetzungen sind aber Verkettungen von intellectuellen Vorstellungen oder Begriffen, denen man also vertrauen muß, um durch Schlüsse überzeugt zu werden. Von Natur trauet jeder Mensch den Vorstellungen, die unmittelbar aus sinnlichen Wahrnehmungen entspringen; und dieses Vertrauen macht einen Theil des allgemeinen und gesunden Menschenverstandes aus. Aber wie leicht der Mensch auch den Vorstellungen vertrauet, die Erzeugnisse der Einbildungskraft sind, zeigt sich besonders in der Geschichte der Religionen. Mit der Einbildungskraft hat die Vernunft unaufhörlich zu kämpfen, wenn sie den Aberglauben aus der Religion verscheuchen will. Aber wenn der Mensch seiner eignen Vernunft nicht mehr trauet, was wird dann aus allem menschlichen Wissen? Was ist nun dieses zur Natur des menschlichen

Geistes gehörende Vertrauen, ohne welches kein Irrthum, aber auch keine vernünftige Ueberzeugung Statt findet, und das sogar den Zweifel insofern begleitet, als auch der Zweifler seine Zweifelsgründe nicht bezweifelt? Daß hier von keiner moralischen Bedeutung des Wortes Vertrauen die Rede ist, fällt ins Auge. Daher nennt sich das theoretische Vertrauen im Deutschen mit einem besonderen Worte Glaube. Das Gemeinschaftliche des moralischen und des theoretischen Vertrauens ist merkwürdig genug. Von ungefähr ist es gewiß nicht gekommen, daß sogar die moralische Treue in mehreren Sprachen mit demselben Worte ausgedrückt wird, das in diesen Sprachen Vertrauen und Glauben bedeutet. Aber darüber mehr zu sagen, ist hier noch nicht der Ort. Auch das moralische Vertrauen unter den Menschen setzt ein theoretisches, das heißt einen Glauben an den moralischen Werth des Andern, oder wenigstens an die ihm natürliche und gewöhnliche Art, zu denken und zu handeln, voraus. Die Frage, was Glaube überhaupt ist, muß rein theoretisch beantwortet werden.

Glaube überhaupt ist ein Geisteszustand, in welchem der Zweifel oder das Schwanken zwischen dem, was man für wahr, oder für nicht wahr halten kann, entweder ganz niedergeschlagen, oder

wenigstens zum Theil aufgehoben wird durch die Anhänglichkeit des Geistes an eine bestimmte Vorstellung. So mancherlei Ursachen diese Anhänglichkeit haben kann, so mancherlei Arten des Glaubens giebt es. Oft ist die bloße Intensität einer Vorstellung zum Glauben hinreichend. Alles, was einer Vorstellung eine gewisse Intensität geben kann, schlägt unter gewissen Umständen auch den vernünftigsten Zweifel nieder. So zweifelt zuweilen ein Verliebter, weil er verliebt ist, nicht an der Treue seiner Geliebten, deren Treulosigkeit ihm sogleich einleuchten würde, wenn er nicht verliebt wäre. Alle Gefühle, alle Triebe, alle Leidenschaften, alle Hoffnungen und Wünsche können Ursachen eines thörichten Glaubens werden. Die Geschichte der Religionen liefert zur Bestätigung dieser psychologischen Wahrheit Beispiele in Menge. Es fragt sich also weiter, unter welchen Verhältnissen ein Glaube vernünftig genannt werden darf. Eine befriedigende Antwort auf diese Frage setzt einen richtigen Begriff von der Vernunft selbst voraus. Aber um uns einen richtigen Begriff von der Vernunft selbst zu machen, müssen wir erst den allgemeinen, bloß psychologischen Begriff vom Glauben noch einige Schritte weiter verfolgen.

Was man weiß, wird gar oft gesagt, hat man nicht nöthig zu glauben; und indem man sich

so ausdrückt, stellt man die Wissenschaft über den Glauben. Der auf diese Art der Wissenschaft untergeordnete Glaube ist dann allerdings nur ein mangelhaftes Wissen oder eine aus unbezweifelbaren Erkenntnißgründen abgeleitete Vermuthung. Eine solche Vermuthung hebt den Zweifel nicht auf; sie beschränkt ihn nur in gewisser Hinsicht, und läßt ihn in andrer Hinsicht immer noch gelten. Alle Wahrscheinlichkeit liegt im Gebiete dieses Glaubens. Die Anhänglichkeit des Geistes an die Vorstellungen, um derer willen man etwas wahrscheinlich findet, ist nur Fortsetzung eines als unbezweifelbar vorausgesetzten Erkennens und Wissens. Aber ohne Glauben überhaupt ist auch kein Erkennen und Wissen denkbar. Denn um auch nur sich vorstellen zu können, daß man etwas wisse, muß man irgend einer Vorstellung unbedingt vertrauen. Da nun, wie wir gesehen haben, keine Vorstellung, als solche, Glauben verdient, so muß dasjenige, was uns vernünftigerweise bestimmen kann, einer Vorstellung zu trauen, ausserhalb der bloßen Vorstellungen liegen. Daher weiset die ganze Wahrheits- und Wissenschaftslehre auf den Ursprung der Vorstellungen zurück. Der Sensualist glaubt an die Vorstellungen, die aus sinnlichen Eindrücken abstammen; und indem er aus diesen sinnlichen

Vorstellungen auch alle intellectuellen ableitet, gründet er sein ganzes Wissen auf die Sinne, denen er also unbedingt vertrauet. Die Vernunft ist nach der sensualistischen Erklärung des Wissens nur Dollmetscherin und Geschäftsträgerin der Sinne. Der Rationalist, in der philosophischen, nicht theologischen Bedeutung des Worts, trauet seinen Sinnen und den aus ihnen entspringenden Vorstellungen nur unter der Bedingung, daß die Vernunft als ein von der Sinnlichkeit ursprünglich verschiedenes Erkenntnißvermögen die Aussagen der Sinne bestätigt. Aus der Vernunft als einer sich selbst erkennenden Erkenntnißquelle leitet der Rationalist die Vorstellungen ab, denen er vertrauet. Was er weiß, ist ihm also immer nur insofern gewiß, als er an die Vernunft glaubt. Ohne allen Glauben an die Vernunft kann sich aber auch der Sensualist nicht behelfen, weil er sich wenigstens an die logischen Gesetze halten muß, nach denen die Vernunft urtheilt und schließt. Glaube überhaupt ist also ein Element des Wissens. Der Skeptiker greift das Wissen an, indem er diesen zum Wissen überhaupt gehörenden Glauben erschüttert. Er erschüttert aber diesen Glauben, indem er sich das ganze Erkenntnißvermögen des Menschen, das sinnliche sowohl, als das intellectuelle, als ein bloßes Vorstellungsvermögen vor-

stellt. Widerlegung des Skepticismus wird also nur dadurch möglich, daß man dem Skeptiker begreiflich macht, wie er seine eigne Vernunft mißdeutet, indem er sie zu einem bloßen Vorstellungsvermögen herabwürdigt. Hat er aber in seiner skeptischen Vorstellungsart den Glauben an die Vernunft verloren, so ist er, für seine Person, nicht zu widerlegen. Vom Aberglauben kann er dabei weit entfernt seyn. Aber auch der Aberglaube, die Schwärmerei und der Obscurantismus können auf reiche Beute rechnen, wo der Glaube an die Vernunft im menschlichen Geiste entweder sich noch nicht entwickelt hat, oder durch skeptische Betrachtungen erschüttert ist. Wie vieles in einer vernünftigen Religion vom Glauben an die Vernunft abhängt, wird uns besonders in der Analyse des reinen Theismus klar werden. Bis dahin läßt sich auch nicht zeigen, was für eine Art von religiösem Glauben der reine Vernunftglaube ist, der über dem Wissen liegt, aber auch den zum Wissen überhaupt, sofern es in der Vernunft gegründet ist, wesentlich gehörenden Glauben an die Vernunft überhaupt voraussetzt *c*). Ueber den supernaturalistischen Offenbarungsglauben, der über die Vernunft erhaben, also auch superrationalistisch seyn soll, wird sich schon am Ende dieser allgemeinen Untersuchungen über

Wissen und Glauben etwas Bestimmteres sagen lassen.

Zweite Erklärung.

Die Sinnlichkeit.

Welch eine Menge von Vorstellungen unmittelbar aus den körperlichen Functionen der Sinne entspringen, ist eben so bekannt, als, daß der Mensch von Natur keiner Art von Vorstellungen mehr vertrauet, als eben diesen. Eine umständliche Widerlegung des psychologischen Idealismus, der diesen natürlichen Glauben erschüttert, stände hier am unrechten Orte. Um so mehr ist zur Begründung der Religionsphilosophie an der Berichtigung einiger Begriffe gelegen, die man mit dem vieldeutigen Worte Sinnlichkeit verbindet. Von der Erklärung dessen, was eine sinnliche Anschauung ist, hängt großen Theils auch die Widerlegung des psychologischen Idealismus ab.

Sinnlichkeit in der ersten Bedeutung des Worts ist die Abhängigkeit des Geistes von den körperlichen Organen, ohne deren Functionen wir keine Vorstellung von solchen Dingen hätten, die wir materielle Aussendinge nennen. Aber indem das denkende Ich sich selbst als den beharr-

lichen Vereinigungspunkt aller seiner Thätigkeiten von seinen wechselnden Vorstellungen unterscheidet, kann es mit den Vorstellungen auch die Veränderung nicht verwechseln, die in ihm vorgeht, wenn es sinnlich anschauet und wahrnimmt. Wer mit den psychologischen Idealisten die sinnliche Anschauung eine unmittelbare Vorstellung nennt, zerstört durch diese willkürliche Benennung gerade dasjenige, was die Anschauung von der Vorstellung unterscheidet. Denn den bloßen Vorstellungen, als solchen, trauet niemand, wer nicht sich selbst täuscht; den wirklichen Anschauungen aber trauet jedermann, wer bei Sinnen, und nicht durch die dem psychologischen Idealismus zum Grunde liegende willkürliche Verwechselung der Anschauungen mit den Vorstellungen auf den Einfall gerathen ist, auch die Anschauungen sich vorzustellen als etwas, das wohl auch nur Vorstellung seyn könnte. Sinnliche Anschauung ist einerlei mit der sinnlichen Erkenntniß. Sinnliche Perception oder Wahrnehmung bedeutet entweder dasselbe, oder man kann, um sich genauer auszudrücken, auch die Absonderung des Einen von dem Andern in der Anschauung Wahrnehmung nennen. Die metaphysische Möglichkeit der sinnlich anschaulichen Erkenntniß erklärt sich am bequemsten pantheistisch, wenn man annimmt, daß

alles Daseyn, metaphysisch betrachtet, ein einziges, also das anschauende Subject mit den angeschauten Objecten im Grunde einerlei sei. Wie nun aber auch die metaphysische Möglichkeit der sinnlichen Anschauungen erklärt werden mag; immer unterscheidet das denkende Ich, indem es sich einer sinnlichen Anschauung bewußt wird, diese Anschauung als einen subjectiven Zustand von einem ausser uns wirklichen Objecte, das sich uns durch diese Anschauung unmittelbar kund thut oder offenbart. Wer an diese Offenbarung nicht glaubt, kann nach Belieben sich vorstellen, er bilde sich nur ein, etwas von der Anschauung Verschiedenes durch die Anschauung zu erkennen. Aber diese beliebige Vorstellung liegt im erweislichen Streite mit der Vernunft. Denn von einem unmittelbaren Acte der Vernunft geht das Urtheil aus, daß durch die sinnliche Anschauung eine von unsrer Subjectivität verschiedene Aussenwelt sich uns kund thut. In der sinnlichen Anschauung, als solcher, ist kein Unterschied zwischen der Anschauung und ihrem Gegenstande. Eben so wenig ist diese Unterscheidung eine bloße Vorstellung; denn indem die sinnliche Anschauung in das Bewußtseyn übergeht, das die Vernunft von sich selbst hat, tritt aus diesem Bewußtseyn der Begriff von einem ausser uns wirklichen Daseyn

hervor. Wir glauben also an einen unmittelbaren Act der Vernunft, wenn wir an eine sinnlich erkennbare Aussenwelt glauben. Auch hier zeigt sich uns der Glaube an die Vernunft als ein Element des Erkennens *d*).

Die Analyse des sinnlichen Erkennens scheint die Religionsphilosophie unmittelbar nichts anzugehen. Denn wer auch an sinnliche Erscheinungen eines göttlichen Wesens glaubt, denkt sich zwar das Göttliche als etwas, das sich uns durch solche Erscheinungen kund thut, aber er denkt sich doch, wenn die Religion nicht auf den untersten Stufen des Fetischismus stehen bleibt, das Materielle, das wir sinnlich anschauen, nicht als das Göttliche selbst. Gleichwohl bedarf die Religionsphilosophie eines richtigen Begriffes von der sinnlichen Erkenntniß schon deßwegen, weil der Sensualismus oder die Lehre, daß alles menschliche Erkennen aus sinnlichen Anschauungen und Wahrnehmungen entspringe, der Vater des eigentlichen Atheismus ist. Der Sensualist glaubt unbedingt an seine fünf Sinne, und an die Vernunft nur insofern, als in ihr die ursprünglich sinnliche Erkenntniß sich logisch entwickelt und erweitert. Um in diesem Glauben consequent zu seyn, will er keine von der bloßen Vorstellung verschiedene Wirklichkeit gelten lassen, ausser der materiellen, wie

sie in der sinnlichen Erscheinung sich kund thut. Aus dem körperlichen Daseyn entwickelt sich das geistige innerhalb der Grenzen der sinnlichen Anschauung durch die physische Fortpflanzung. Der Sensualist erklärt also den Begriff von einer in sich selbst wirklichen, nicht physisch erzeugten, nicht mit der körperlichen Materialität ursprünglich identischen Geistigkeit für schimärisch. Mit dieser materialistischen Ansicht des Wirklichen überhaupt verträgt sich allerdings ein gewisser Fetischismus als Religion auf ihrer untersten Stufe. Mit Hülfe der Phantasie kann der Verstand diesen Fetischismus ausbilden zum Glauben an eine Weltseele, die dann aber nichts weiter seyn darf, als eine durch die materielle Allheit der Dinge verbreitete Lebenskraft der Natur. So hat sich immer aus materialistischen Ansichten des Wirklichen das Heidenthum entwickelt. Aber der Sensualist kann auch auf die Hypothesen des Hylozoismus Verzicht thun. Er kann dem Glauben an personificirte Naturkräfte, oder auch an eine Weltseele, einen bloß poetischen Werth einräumen, der keinen wissenschaftlichen Grund hat. Dem von ihm aufgestellten Wissensprincip getreu, leitet er dann, wie Epikur, auch das Leben aus einer in sich selbst todten Thätigkeit materieller Bestandtheile der organischen Erzeugnisse der Natur ab. Er weiß also

nichts von Göttern, deren Daseyn nicht auf eine bloße Muthmaßung hinausläuft, mit der man es halten kann, wie man will. Wahrscheinlich wollte auch Epikur seine Lehre von den seeligen Göttern, die sich um die Angelegenheiten der Menschen nicht bekümmern, in diesem Sinne verstanden wissen. Der französische Materialismus, der consequent aus dem durch die Lockische Schule eingeleiteten Sensualismus hervorgegangen ist, nennt alle Religion geradezu Aberglauben.

Aber das wahre Verhältniß des Sensualismus zu dem Rationalismus auszumitteln, ist auch alle Mühe vergebens, wenn man die eigentliche Sinnlichkeit oder organische Sensibilität mit dem Empfindungsvermögen in jeder Bedeutung dieses vielumfassenden Worts verwechselt, wozu besonders die lateinische Sprache Veranlassung gegeben hat. Empfindung überhaupt ist ein subjectiver Zustand, der jede Vorstellung, Anschauung und Wahrnehmung begleitet. Dieser Zustand ist passiv. Er kann, als solcher, nur unmittelbar in sich selbst erkannt werden. Das Erkennen überhaupt, von welcher Art es auch sei, ist ein Empfinden insofern, als in jedem Moment des Erkennens eine gewisse Passivität mit einer gewissen Activität verbunden ist. Eben darum können wir an den Erkenntnissen

nichts ändern. Der denkende Geist muß sich ihnen ergeben, wie sie ihm klar werden. Wir erkennen die Wirklichkeit einer Vorstellung in uns selbst, indem wir ihre Gegenwart empfinden. Wir schauen Dinge ausser uns durch die Sinne an und nehmen sie wahr, indem wir organisch empfinden. Daher nennt sich auch diese Anschauung gewöhnlich Empfindung. Daher die Lehre der Sensualisten, daß ohne körperliche Organe gar kein Empfinden möglich sey, mithin auch der innern Wahrnehmung in dem Bewußtseyn, das der denkende Geist von sich selbst hat, und jeder Vorstellung, ein körperliches Organ zum Grunde liegen müsse. Aber wenn diese Lehre angenommen wird, muß das Daseyn eines unkörperlichen und doch sich seiner selbst bewußten Gottes schlechthin geleugnet werden; denn wie ohne Empfindung ein Bewußtseyn und ein Gedanke möglich sei, davon haben wir gar keinen Begriff. Indem wir unser eignes Daseyn erkennen, empfinden wir es. Die innere Selbstanschauung, von der alle geistige Selbstkenntniß ausgeht, ist Empfindung. Unsre Vernunft weiß von sich selbst nichts ohne die innere Wahrnehmung, die, wie die äussere, jene Passivität in sich schließt, die wir Empfindung nennen.

Wenn wir von den Empfindungen dasjenige abziehen, was sie zu Anschauungen und Wahr-

nehmungen, also zu Elementen des Erkennens, macht, so erhält die Empfindung insofern, als sie unsre subjective Natur mit mehr oder weniger Intensität innerlich bewegt, und in dieser Beziehung kein Element des Erkennens ist, im Deutschen noch den besondern Namen Gefühl. Wer Gefühle, als solche, nämlich in dieser Bedeutung des Worts, mit Erkenntnißgründen verwechselt, ist ein Schwärmer. Aber jeden Act des Erkennens begleitet ein Gefühl. Auch der Glaube ist ein Gefühl insofern, als er das Gemüth mit mehr oder weniger Stärke bewegt in der Anhänglichkeit des Geistes an die Vorstellungen, denen wir vertrauen. Daß es eine Menge sehr verschiedenartiger Gefühle giebt, und daß alle Gefühle in unendlicher Verschiedenheit der Stärke und Schwäche angenehm, oder unangenehm sind, ist bekannt. Aber das Angenehme und Unangenehme in den Gefühlen ist es nicht, was sie zu Gefühlen macht. Ohne Gefühl ist kein geistiges Leben. Unser ganzes sich selbst erkennendes Daseyn steigt und fällt, erweitert und verengt sich im Wechsel der Gefühle. Wer nun nicht alle Gefühle auf Gesetze des körperlichen Organismus zurückführen, und wer besonders den moralischen und religiösen Gefühlen einen höheren Charakter zusichern will, der darf das Gefühlsvermögen überhaupt nicht auf eine solche Art von

der Vernunft unterscheiden, als ob es von ihr schlechthin verschieden oder gar ein contradictorisches Gegentheil der Vernunft wäre. Vernunft ohne Gefühl ist eben so wenig eine wirkliche Vernunft, als ein gefühlloser Gott ein solcher ist, den man wahrhaft anbeten könnte.

Aber der wahre Unterschied zwischen der eigentlichen Sinnlichkeit, dem Empfindungs- und Gefühlsvermögen überhaupt, und der eigentlichen Vernunft, kann nur dadurch erkannt werden, daß die Vernunft sich selbst klar wird. Mit dem bekannten Gegensatze zwischen den äussern Sinnen und dem inneren Sinne ist in dieser Hinsicht auch nur wenig gewonnen. Denn inneren Sinn kann man auch das Vermögen solcher inneren, aus keiner Anschauung von Aussendingen entspringenden, Gefühle nennen, an denen die Vernunft gar keinen Antheil hat. Ein innerer Sinn in dieser Bedeutung des Worts gehört auch zur thierischen Natur. Jede im Innern unsers Gehirn- und Nervensystems sich ereignende Veränderung kann dergleichen innere Gefühle zur Folge haben. Von ganz andrer Natur sind diejenigen inneren Gefühle, die zu den Elementen des Bewußtseyns gehören, in welchen die Vernunft sich selbst erkennt, namentlich die Gefühle des Zweifels und der Ueberzeugung, und alle moralischen Ge-

fühle. Soll nun das Vermögen dieser Gefühle, ohne welche auch keine Religion ist, unter dem Titel innerer Sinn, im Allgemeinen mit dem Vermögen der animalischen inneren Gefühle für einerlei erklärt, und nur als eine andre Modification dieses Vermögens betrachtet werden, das dann wieder mit der sogenannten Sinnlichkeit überhaupt zusammenfallen soll; so fällt alles, was in der Religion mehr, als kalter Begriff, ist, der Sinnlichkeit anheim, die dann in äussere und innere getheilt, aber in jeder Hinsicht von der Vernunft verschieden seyn soll. Auch ist dann nicht wohl zu begreifen, was die Vernunft von dem bloßen Verstande unterscheiden soll; denn wenn man auch reine Vernunftideen in einer höheren Bedeutung des Worts gelten läßt, so sind doch auch diese von der inneren Wahrnehmung und den inneren Gefühlen unzertrennlich, und können nur in Beziehung auf diese Gefühle zu Verstandesvorstellungen werden. Doch dieses, so weit es die religiösen Begriffe angeht, deutlicher einzusehen, ist eine bestimmtere Erklärung des Wortes Vernunft nöthig.

Dritte Erklärung.

Die Vernunft.

Die Philosophie, die doch vorzugsweise Vernunftwissenschaft seyn will, hat es bis jetzt noch nicht so weit bringen können, daß man sich in den Schulen über dasjenige, was denn eigentlich Vernunft überhaupt heissen soll, auch nur vorläufig vereinigt hätte. Unbezweifelbar ist indessen, daß die Vernunft alles, was sie von sich selbst weiß, durch sich selbst weiß. Die Vernunft erkennt also sich selbst als ein Erkenntnißvermögen.

Die Vernunft in der menschlichen Natur erkennt sich selbst erstens als eine Thätigkeit, die sich von der organischen oder eigentlich sinnlichen Wahrnehmung durchaus unterscheidet. Indem sie sich selbst erkennt, empfängt sie keinen Eindruck von etwas ausser ihr; aber sie hat eine innere Anschauung ihrer selbst. Wir nennen diese innere Anschauung Bewußtseyn insofern, als in ihr das denkende Ich sich absondert von allem, was wir als etwas ausser uns anschauen, indem wir es durch die körperlichen Sinne unmittelbar erkennen. In eben diesem Bewußtseyn erkennt das denkende Ich die Verschiedenheit und den Fluß seiner Vorstellungen unmittelbar, indem es sie wahrnimmt. Da nun ohne die innere An-

schauung, in der die Vernunft sich selbst erkennt, und ohne die innere Wahrnehmung, in welcher Eins von dem Andern in der Mannigfaltigkeit der vorüberschwindenden Vorstellungen sich sondert, gar kein Denken Statt findet, von dem wir eine Kenntniß hätten, so schließt die Vernunft als Erkenntnißvermögen den inneren Sinn in dieser Bedeutung des Worts in sich. Daher im Erkennen durch Vernunft, wie im Erkennen durch die organischen Sinne, jene Passivität, von welcher oben die Rede war, und ohne welche überhaupt kein Erkennen ist, so weit wir den allgemeinen Begriff von einem Erkennen verfolgen können. Nicht von ungefähr ist also die bekannte Synonymie der Wörter Sinn und Vernunft, Unsinn und Unvernunft entstanden. Je mehr Sinn, in dieser höheren Bedeutung des Worts, desto mehr Vernunft ist im Menschen. Aber auch jene Intensität des geistigen Lebens, jenes Steigen und Fallen des subjectiven Daseyns im Wechsel der Gefühle, die, so viel wir wissen, keiner thierischen Natur eigen sind, muß in jener, zur Vernunft selbst gehörenden Passivität des Geistes gegründet seyn, ob wir gleich nur erkennen, wie Gefühle dieser Art in Begriffe übergehen, und Begriffe wieder in Gefühle sich auflösen, besonders die eigentlich moralischen und die religiösen

Begriffe und Gefühle. Wer die Vernunft darum ein Gefühlsvermögen nennen wollte, würde die schon so verworrene Schulsprache der Psychologie nur noch mehr verwirren, und mit dem in dieser Bedeutung ungewöhnlichen Worte doch nichts Neues sagen. Aber das Gefühlsvermögen überhaupt von der Vernunft erst absondern, um hinterher nachzuweisen, wie gewisse Gefühle eine Mitwirkung der Vernunft voraussetzen, ist ein ganz willkürliches Verfahren, von welchem die sich selbst erkennende Vernunft nichts weiß. Soll angenommen werden, daß allen Empfindungen und Gefühlen ein körperliches Organ zum Grunde liege, nun, so muß auch ein körperliches Organ der Vernunft zugelassen, und eine unkörperliche göttliche Intelligenz ohne Umstände für ein Hirngespinnst erklärt werden. Uebrigens ist schon aus der ersten, keiner vorgefaßten Theorie schmeichelnden, Selbsterklärung der Vernunft einleuchtend, daß die Vernunft wenigstens insofern, als sie sich selbst durch innere Anschauung, nicht durch Schlüsse, erkennt, eben sowohl, als die organische Sinnlichkeit, ein Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß ist. Aber ob die Vernunft unmittelbar durch sich selbst ein übersinnliches Daseyn ausser ihr, ob sie unmittelbar ein göttliches Daseyn erkenne, bedarf einer besondern Untersuchung, die nicht eher gelingen

kann, bis uns klar geworden, was die Vernunft als Vermögen der mittelbaren Erkenntniß oder der Erkenntniß durch Schlüsse vermag. Denn wenn gleich das wirkliche Erkennen durch Vernunft weit mehr, als ein syllogistisches Verknüpfen vorausgesetzter Begriffe ist, so mischt sich doch der Syllogismus unablässig in alle Functionen der Vernunft ein, und bewirkt beiläufig auch wohl, daß wir uns durch Schlüsse täuschen, wenn wir nur dasjenige zu beobachten glauben, was dem Bewußtseyn als Thatsache gegenwärtig ist. Auf diese Art kann sich auch wohl ereignen, daß phantasiereiche Köpfe sich einbilden, den Urgrund alles Daseyns als eine Einerleiheit der Vernunft und der Natur anzuschauen, nachdem sie durch Räsonniren sich subjectiv überzeugt haben, es sey keine andere Erkenntniß dieses Urgrundes möglich.

Die Vernunft erkennt also sich selbst zweitens als eine Thätigkeit, die das Mannigfaltige der Vorstellungen in die Einheit des Bewußtseyns aufzunehmen strebt, indem sie das Uebereinstimmende unter ihnen in allgemeine Begriffe zusammenzieht, auf denen die Schlüsse ruhen. In dieser Beziehung heißt die Vernunft Verstand. Nach den mannigfaltigen Erläuterungen, die man seit Kant und Jacobi über den der Religionsphilosophie unentbehrlichen Unterschied zwischen Ver-

nunft und Verstand zu geben gesucht hat, sind hier einige Nachträge nöthig.

Wer Vernunft und Verstand als schlechthin verschieden betrachtet, hat nicht nur den allgemeinen Sprachgebrauch gegen sich; er entzweiet sich auch mit seinem Bewußtseyn, das ihm sagt, wie der denkende Geist, um Wahrheit vom Irrthum zu unterscheiden, immer nach allgemeinen Begriffen strebt, auf die er Schlüsse gründen will, die ihn nicht täuschen. Selbst Jacobi, der einen vernunftlosen Verstand auch mit der thierischen Natur vereinbar fand, setzte hinzu, daß die Vernunft sich nur in einem Verstande erkenne. Mag man immerhin in den Schulen des falschen Rationalismus dem Verstande, als solchem, ein Vertrauen geschenkt haben, das er nicht verdient, so läuft doch die Vernunft weit mehr Gefahr, wenn man dem Verstande zu wenig Ehre erweiset, als, wenn man ihn zu hoch stellt. Denn nur in der Einheit des Denkens nach den logischen Gesetzen der Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern erkennen wir, wie Eins sich zum Andern verhält; und dieses Erkennen der Verhältnisse des Einen zu dem Andern ist das eigentliche W i s s e n. Das Organ des eigentlichen Wissens ist immer der Verstand oder das Vermögen, das Uebereinstimmende abzusondern von dem Nichtübereinstimmenden; die

auf diese Art gewonnenen allgemeinen Begriffe fest zu halten in einem ungetrübten Bewußtseyn; den innern Zusammenhang eines Begriffes mit dem andern in einer genau bestimmten Beziehung zu verfolgen; dadurch die logische Nothwendigkeit zu erkennen, nach welcher Eins aus dem Andern folgt; und auf diese Art durch bündige Demonstration zu einer Einsicht zu gelangen, die auf keinem andern Wege erreichbar ist. Daher der Werth des demonstrativen Erkennens. Daher das natürliche Vertrauen des gesunden Menschenverstandes zu klaren Begriffen und bündigen Schlüssen.

Wer klare Begriffe verschmäht und von Demonstrationen geringe denkt, wirft den Schlüssel weg, der dem denkenden Geiste das Thor der Wahrheit öffnet. Daß ausgezeichnete Denker diesen logischen Schlüssel für ein geistiges Auge ansahen, oder, ohne bildlichen Ausdruck, daß man das Erkennen überhaupt, sofern es von der Vernunft ausgeht, in den bloßen Verstand versetzte, ist eine der natürlichsten Verirrungen des Wahrheitstriebes; eine sehr verzeihliche Ueberschätzung der logischen Form des vernünftigen Erkennens. Mit der fortschreitenden Erweiterung unsers Wissens durch bündige Schlüsse wächst das Vertrauen zu der überzeugenden Kraft der Schlüsse. Dieses

Vertrauen ist wohl begründet, wenn die voraus-gesetzten Urtheile, auf denen die Schlüsse ruhen, keinen Zweifel leiden; denn was aus einem wahren Urtheile folgt, ist unwidersprechlich wahr. Aber dieses wohlbegründete Vertrauen des denkenden Geistes zu den Schlüssen geht in einen logischen Aberglauben über, wenn es die Meinung erzeugt, die demonstrative Erkenntniß sei erhaben über die intuitive; die intuitive Erkenntniß sei bloß sinnlich; die demonstrative allein sei die vernünftige. Erfüllt von diesem logischen Aberglauben, vergißt der philosophirende Kopf die ersten Wahrheiten und die Resultate der Logik selbst. Er vergißt, daß die Schlüsse auf allgemeinen Urtheilen, diese Urtheile auf allgemeinen Begriffen, und diese Begriffe wieder als mittelbare Vorstellungen, durch die wir etwas Uebereinstimmendes in andern Vorstellungen erkennen, auf eben diesen, zur Möglichkeit der allgemeinen Begriffe vorausgesetzten Vorstellungen ruhen; daß also auch der bündigste Schluß die Wahrheit, durch die er sich von dem auf falsche Voraussetzungen und irrige Begriffe gegründeten Trugschlusse unterscheidet, nicht der logischen Form allein verdanken kann, in der er mit den Trugschlüssen, wenn sie nicht zugleich Paralogismen, d. h. gegen die logische Form fehlende Schlüsse

sind, übereinstimmt; daß eben deßwegen durch Schlüsse allein nicht erkannt werden kann, ob die allgemeinen Begriffe, von denen der Schluß ausgeht, wahre, oder irrige Begriffe sind; daß die Wahrheit der allgemeinen Begriffe, die, als solche, immer nur mittelbare Vorstellungen sind, auf die Wahrheit unmittelbarer Vorstellungen zurückweiset. Da nun ferner, wie wir gesehen haben, Vorstellungen überhaupt, als solche, weder wahr, noch falsch sind, so muß dasjenige, was eine unmittelbare Vorstellung zu einer wahren macht, in der Quelle der wahren Vorstellungen, den wirklichen Anfangspunkten des Erkennens, liegen. Nennen wir nun das unmittelbare Erkennen überhaupt Anschauung, so darf auch der allgemeine Begriff von Wahrheit, den jeder denkende Geist in sich trägt und zum Maßstabe aller übrigen Begriffe macht, ein intuitiver Begriff genannt werden, nicht als ob ein Begriff jemals einerlei mit einer Anschauung wäre, sondern insofern, als der Begriff von Wahrheit überhaupt unmittelbar auf einer inneren oder geistigen Anschauung ruht, die entweder sich selbst genügt, oder sich unmittelbar mit einer organisch-sinnlichen Anschauung vereinigt. Doch es kam uns jetzt nur darauf an, die Resultate der logischen Apodiktik oder des logischen Theils der allgemeinen Wahrheits-

und Wissenschaftslehre in einer allgemeinen Uebersicht noch ein Mal zur Sprache zu bringen *e*).

Für die Religionsphilosophie sind die Resultate der logischen Apodiktik besonders in zwiefacher Hinsicht von einer vielumfassenden Bedeutung; erstens in Beziehung auf die Klarheit der religiösen Begriffe, zweitens in Beziehung auf die Beweise einer religiösen Wahrheit. Wenn man begriffen hat, was sich uns in der Analyse des reinen Theismus deutlich zeigen wird, daß ohne einen gewissen Mysticismus gar keine wahre Religion Statt findet, muß man um so mehr auf seiner Huth seyn vor dem falschen Mysticismus, der die klaren Begriffe von sich weiset, um das Unaussprechliche in Bildern und Gleichnissen desto nachdrücklicher poetisch, oder oratorisch, auszusprechen. Wo die klaren Begriffe erlöschen, da endigt das Gebiet der Philosophie. Alles philosophische Wissen ist ein Begreifen oder Erkennen des Einen aus dem Andern; und dieses Begreifen besteht in Begriffen, deren einer dem andern entweder zum Grunde liegt, oder untergeordnet wird. Auch die anschauliche Erkenntniß, die dem Begreifen vorangeht, muß in einen allgemeinen Begriff aufgenommen werden, wenn verständlich von ihr gesprochen werden soll. An der Klarheit der Begriffe ist beim Begreifen alles gelegen. Man ver-

steht sich selbst und Andre immer nur insofern, als man in einem klaren Bewußtseyn die logischen Merkmale, die den Umfang eines Begriffes bestimmen, ergreift und fest hält. Wem dunkle und verworrene Begriffe genügen, der hat nicht nur keinen wissenschaftlichen Sinn; er kann auch sich selbst keine Rechenschaft von dem folgerechten Zusammenhange seiner eignen Meinungen geben. Auch in der Religionsphilosophie muß man also mit klaren Begriffen vorzudringen suchen, so weit es möglich ist. Aber wo der klare Begriff erlischt, endigt darum nicht die Wahrheit, die in dem anschaulichen oder unmittelbaren Erkennen liegt. Auch in den Gefühlen, die mit der innern Anschauung verbunden sind, kann eine Wahrheit liegen, die dem kalten Dialektiker, der nur aus Schlüssen Wahrheit schöpfen will, entgeht. Einleuchtend ist auch Jedem, wer die logische Möglichkeit des Begreifens begriffen hat, daß alle Versuche, das unmittelbare Erkennen, das entweder sich selbst genügen, oder einem sich selbst zerstörenden absoluten Zweifel Preis gegeben werden muß, auf eine andre Art, als durch Zurückweisung auf dieses Erkennen selbst, zu erklären, nichts weiter als Hypothesenspiele seyn können. Die Theorien der Möglichkeit des organisch-sinnlichen Erkennens gehören sämmtlich in die Reihe dieser

Hypothesen. Die sich selbst wahrhaft erkennende Vernunft ist erhaben über solche Gaukeleien eines Witzes, der uns physisch, oder metaphysisch, belehren will, wie das Empfinden und Denken in unsrer menschlichen Natur aus Naturkräften, oder aus einem Naturgeiste, oder aus einem absoluten All-Eins, sich entbinde. Alles Begreifliche verliert sich nothwendig in dem Unbegreiflichen des Daseyns, Denkens und Erkennens überhaupt. Wenn nun unser Verstand die auf innere und äussere Anschauung gegründeten Begriffe, die wir vom Denken und Erkennen überhaupt, und von einem Daseyn haben, das ein Denken und Erkennen in sich schließt, auf das unendliche Vernunftwesen überträgt, das in der Sprache des reinen Theismus Gott heißt, umfängt ihn sogleich ein Dunkel, in welchem der vernünftige Mysticismus zwar keinesweges der Schwärmerei die Hand bietet, aber ihr doch zuweilen so nahe tritt, als ob er sich mit ihr vertragen könnte.

Was nun das Beweisen betrifft, besonders in Beziehung auf die bekannten Versuche, im Sinne des reinen Theismus das Daseyn Gottes zu beweisen, so muß wieder zugestanden werden, daß die Philosophie verschwindet, wo das Beweisen aufhört; denn Beweisen überhaupt heißt, ein Urtheil auf die Kriterien der Wahrheit zurückfüh-

ren. Daß Beweisen und Räsonniren nicht schlechthin einerlei ist, begreift sich von selbst, weil man auch nach falschen Voraussetzungen folgerecht urtheilen kann. Aber an jedem Beweise, auch an den Beweisen durch den Augenschein, hat der Verstand einen unverkennbaren, wenn gleich zuweilen versteckten Antheil. Wer urtheilt, daß da etwas sei, wo er etwas sieht, setzt als wahr voraus, daß das Sehen ein wirkliches Erkennen ist. Er schließt, wenn auch nur kryptisch, aus dieser Voraussetzung, daß da etwas ist, wo er durch sein Auge einen sogenannten Eindruck erhält, obgleich im Grunde, wie wir oben sahen, die Wahrheit dieses Schlusses auf einem unmittelbaren, mit der organischen Wahrnehmung verbundenen Vernunftacte ruht. Auch wer an Wunder glaubt, schließt aus der, wenn auch blindlings, vorausgesetzten Unmöglichkeit, eine Thatsache natürlich zu erklären, auf eine übernatürliche Ursache dieser Thatsache. Jeder Beweis ist also eine Demonstration oder ein Beweis durch Schlüsse insofern, als ihm irgend ein allgemeines Urtheil zum Grunde liegt. In der eigentlichen, vorzugsweise sogenannten Demonstration, treten die Urtheile, aus denen wir schliessen, nur klar und bestimmt hervor. Strenge, jeden Zweifel ausschliessende Demonstration tritt ein, wo wir einen nothwendigen Zusam-

menhang zwischen den verbundenen Schlußbegriffen schon in den Urtheilen erkennen, aus denen geschlossen wird. Der Werth einer solchen Demonstration, in welcher die Mathematik alle übrigen Wissenschaften übertrifft, kann vernünftigerweise nicht bestritten werden. Jede Wissenschaft muß sich in dieser Hinsicht der Mathematik zu nähern suchen, so weit sie es ihrer Natur nach vermag. Aber durch Ueberschäzung der Demonstration, besonders der strengen, hat der logische Aberglaube, von welchem oben die Rede war, den übrigens hellesten Köpfen oft am meisten geschadet. Voll unbegrenzten Vertrauens zu dem Syllogismus sah man nur diejenige Behauptung für wahrhaft unbezweifelbar an, die aus einem nothwendigen Zusammenhange der Begriffe gefolgert wird, und nur darum für bewiesen, weil sie aus dem nothwendigen Zusammenhange der Begriffe hervorgeht. Man vergaß, daß die logische Nothwendigkeit, die nur den Zusammenhang der Begriffe betrifft, weder eine physische, noch eine metaphysische Nothwendigkeit ist, oder, mit andern Worten, daß man durch das bündigste Räsonniren nie aus dem Gebiete der bloßen Vorstellungen hinaus kommt. Die Mathematik als reine, nicht als angewandte Mathematik, weiß auch sehr gut, daß sie auf das Gebiet der bloßen, wenn gleich nicht willkür-

lichen Vorstellungen beschränkt ist, und daß die nicht bloß logische Nothwendigkeit des Zusammenhanges der mathematischen Begriffe ursprünglich auch intuitiv ist d. h. durch innere Anschauung erkannt wird. Gleichwohl bildeten philosophirende Köpfe, die zugleich Mathematiker waren, wie andre, die es nicht waren, sich ein, der Grundsatz, als solcher, sei immer der eigentliche Beweisgrund; und auch das Daseyn Gottes könne nur insofern für bewiesen gelten, als es gefolgert werde aus einem Grundsatze. Alle Beweise ohne Ausnahme haben zum letzten Beweisgrunde eine innere, oder äussere Anschauung. Wer diese bezweifelt, muß auch die den Grundsätzen zum Grunde liegenden Begriffe bezweifeln, die immer nur insofern wahr sind, als sie durch eine Anschauung begründet werden. Daseyn kann entweder gar nicht demonstrirt, oder nur nach dem Gesetze der Causalität unter Voraussetzung eines andern und unmittelbar gewissen Daseyns demonstrirt werden, wozu dann freilich hinlängliche Kenntniß der durch Schlüsse allein nicht erkennbaren inneren Möglichkeit des gegebenen Daseyns gehört, zum Beispiel des Daseyns der regelmäßig und zweckmäßig wirkenden Natur, aus welcher der Physikotheolog auf das Daseyn eines göttlichen Geistes schließt. Aber wenn der Metaphysiker, über die Physikotheologie

sich erhebend, aus den bloßen Begriffen von Daseyn und Nichtseyn, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Nothwendigkeit und Zufall, Ursache und Wirkung, ein göttliches Daseyn syllogistisch erkennen will, sieht er entweder, in logischer Selbsttäuschung befangen, den nothwendigen Zusammenhang eines Begriffes mit dem andern für Erkenntniß des ausserhalb des bloßen Begriffes Wirklichen an, oder er muß regressiv d. h. zurückweisend auf die Elemente des menschlichen Erkennens beweisen, daß die Begriffe, auf die er bauet, in der sich selbst erkennenden Vernunft eine intuitive Grundlage haben, welcher der metaphysisch-objective Gehalt dieser Begriffe entspricht. Wir fragen hier noch nicht, ob eine metaphysisch-demonstrative Gotteserkenntniß schon dadurch möglich wird, daß die eben angeführten Begriffe auf die verlangte Art deducirt werden. Aber wir sind durch diese Erläuterung der Möglichkeit eines Beweises zu der dritten, den wahren Rationalismus von dem falschen trennenden Selbsterklärung der Vernunft vorgerückt.

Denn die Vernunft erkennt sich selbst drittens als eine Quelle unmittelbarer Vorstellungen, durch die sie sich eben sowohl über die aus der organischen Sinnlichkeit entspringenden unmittelbaren Vorstellungen, als über die durch Abstra-

ction gebildeten allgemeinen Begriffe erhebt. Dieß sind die seit Kant vorzugsweise sogenannten Ideen in der höheren Bedeutung dieses Worts.

Die Philosophie unsers Zeitalters ist noch weit davon entfernt, mit der Theorie dieser Ideen, besonders in ihrer Beziehung auf den reinen Theismus, im Klaren zu seyn; und die ganze Natur des menschlichen Geistes läßt kaum erwarten, daß auf dieser äussersten Höhe der Selbsterkenntniß der Vernunft die Mißverständnisse sich vermindern werden. Die platonische Lehre von den allgemeinen Begriffen, die der Vernunft angeboren seyn sollen, kann sich nicht wieder aufrichten, so geistreich auch ihr Erfinder sie ausgeschmückt hat; denn sie liegt im Streite mit der allgemeinen Logik, durch welche längst klar geworden ist, daß alle allgemeinen Begriffe nur mittelbare, durch Abstraction gebildete Vorstellungen sind. Kant hat durch seine transcendentale Logik auf keine Art begreiflich gemacht, wie die Ideen, die er auch reine Vernunftbegriffe nennt, den allgemeinen Gesetzen des Verstandes gemäß, die logische Form eines Begriffs annehmen. Was einige der vorzüglicheren Denker aus der Kantischen Schule zur Lösung dieses Problems beigetragen haben, ist von einer andern Seite wieder verdunkelt durch die mystische Anschauungslehre der neuen Panthei-

sten, und noch mehr durch den aus dieser Anschauungslehre entsprungenen scholastischen Absolutismus, der sich objective Logik betitelt. Nur darüber sind seit Kant die meisten philosophirenden Köpfe in Deutschland einverstanden, daß die über alle übrigen Vorstellungen erhabene Idee des Absoluten der Vernunft unmittelbar angehört, mag es auch mit der Verwandlung dieser Idee in eine Verstandesvorstellung zugehen, wie es will. Die Widerlegung der empirischen Ideologen, die auch diese Idee von unten auf aus sinnlichen Perceptionen ableiten wollen, darf als schon hinreichend gelungen hier vorausgesetzt werden. Auch fällt einem Jeden, wer nicht in den Vorurtheilen des Sensualismus befangen ist, leicht ins Auge, daß es sich selbst widerspricht, eine positive Idee, die da hervortritt, wo der denkende Geist sich über alle Beschränkungen, die den sinnlichen Vorstellungen zum Grunde liegen, erhebt, durch negative Abstraction auf diese beschränkten Vorstellungen zu gründen. Eben so einleuchtend für denjenigen, der in das Gesetz der Ursachen und Wirkungen nicht schon die Idee des Absoluten überträgt, läßt sich beweisen, daß das Absolute nur deßwegen als das letzte Glied in der Kette der Ursachen und Wirkungen gedacht werden muß, weil ohne Voraussetzung des Ewigen, das mit dem Absoluten einer-

lei ist, keine Entstehung des Einen aus dem Andern denkbar ist, mithin die Wirklichkeit einer ersten Ursache aus der Verkettung der untergeordneten Ursachen und Wirkungen nur indirect durch Schlüsse erkannt werden kann, nämlich insofern, als die Causalschlüsse auf ein sich schon von selbst verstehendes, schon als wirklich vorausgesetztes und unmittelbar erkanntes Erstes zurückweisen. Will man aber mit Kant die logische Nothwendigkeit der Voraussetzung eines ewigen Urgrundes alles Daseyns und Denkens bloß logisch deuten, und das Absolute zwar für etwas in der Idee, aber darum nicht auch ausser der Idee, Nothwendiges erklären, oder mit andern Worten, will man den Kantischen Ausspruch wiederholen, die Idee des Absoluten sei nur ein logischer Regulator des Verstandes, und durchaus kein metaphysischer Erkenntnißbegriff; so leuchtet wieder ein, daß nach dieser Kantischen Lehre das ganze System des menschlichen Wissens sich in ein bloß logisches Vorstellungsgewebe verwandelt, weil ohne Voraussetzung der metaphysischen Wirklichkeit eines ewigen Urgrundes alles Daseyns überall kein Daseyn denkbar bleibt, das vor der Vernunft sich behaupten kann. Allerdings ist die unmittelbare Kenntniß, die wir von unserm eignen Daseyn haben, unabhängig von der Idee des Absoluten. Eben so gewiß ist, daß

wir uns ohne Beziehung auf diese Idee von der Wirklichkeit der sinnlich erkennbaren Dinge ausser uns unmittelbar überzeugen, indem wir den Eindruck, den etwas auf unsre Sinne macht, an unsre eigne Individualität im Bewußtseyn unsrer selbst anknüpfen. Dennoch löset sich auch diese unmittelbare Ueberzeugung vor der Vernunft in eine unbegreifliche Selbsttäuschung auf, wenn wir sie nicht zurückführen auf die Anerkennung eines unbedingten Urgrundes alles Endlichen, also auch unsres eignen, von allen Seiten bedingten und begrenzten Daseyns.

Alle Wirklichkeit wird vor der Vernunft zur bloßen Vorstellung, wenn wir uns das Absolute als bloße Vorstellung, wenn gleich als reine Vernunftvorstellung, denken. Auf eine ähnliche Art also, wie die unmittelbare Ueberzeugung, die wir von unserm eignen Daseyn und von der Wirklichkeit der sinnlich erkennbaren Dinge ausser uns haben, von der Vernunft in ihrer unmittelbaren Verbindung mit der Sinnlichkeit ausgeht, bestimmt uns die Vernunft, wenn sie sich über alle sinnlichen Vorstellungen erhebt, zu dem Urtheile, daß wir durch die Idee des Absoluten nicht etwas nur in unsrer Vorstellung, sondern etwas in sich selbst Wirkliches und Ur-Wirkliches erkennen, indem wir es denken. Aber freilich, ohne den

Glauben an die Vernunft, ohne jenes Vertrauen zu der Vernunft, das sich, wie wir oben sahen, durch keine Demonstration begründen, oder mittheilen läßt, kann man sich nach Belieben vorstellen, das Ur-Wirkliche sei ein Nothwendiges nur in der Idee. Kant, dem es übrigens nicht an Glauben an die Vernunft fehlte, war in dieser Hinsicht ein Skeptiker, ohne es selbst zu wissen. Dafür dichtete er in die reine Vernunft, die er in ein bloßes Vorstellungsvermögen verwandelt hatte, reine Erkenntnißbegriffe hinein, die zwar bloße Formalbegriffe, aber doch schon als eigentliche Begriffe oder allgemeine Vorstellungen durch diese von ihm sogenannte reine Vernunft unmittelbar erzeugt werden sollten. In der sich selbst wahrhaft anschauenden reinen Vernunft tritt die Idee des Absoluten nicht als ein allgemeiner Begriff, sondern als eine höhere Vorstellung hervor, die sich aber in einem alle Begriffe überwältigenden Gefühle verliert, bis der Verstand sich ihrer bemächtigt, indem er sie auf andre, aus andern Quellen entsprungene Vorstellungen bezieht. Daher erkennen wir das Absolute durch den Verstand auch nur in diesen Beziehungen, und nicht in sich selbst. In Beziehung auf die Zeitvorstellungen heißt es dann das Ewige; in Beziehung auf das Endliche, Beschränkte und Bedingte in jeder Hin-

sicht das Unendliche, Unbeschränkte und Unbedingte; in Beziehung auf alle Wirklichkeit das Ur-Wirkliche; in Beziehung auf jede gegebene Reihe von Ursachen und Wirkungen die Ur-Ursache oder erste Ursache; in Beziehung auf Nothwendigkeit das schlechthin Nothwendige; in Beziehung auf Möglichkeit das Ur-Mögliche oder der Urgrund aller Möglichkeit. Durch alle diese Beziehungen vermag aber der Verstand nichts weiter, als, die über alle Begriffe erhabene Idee an einen schon gegebenen Begriff anzuknüpfen; und immer bleibt in dieser Idee, wie in den sinnlichen Vorstellungen, etwas zurück, das sich durch keine Abstraction erschöpfen läßt.

Wir untersuchen hier noch nicht, ob und in welchem Sinne das Absolute Gott genannt werden darf; denn wir fragten nur vorläufig und im Allgemeinen, wie unsre Vernunft sich selbst, und durch sich selbst ein Ur-Wirkliches überhaupt erkennt. Aber ob die unmittelbare Erkenntniß des Ur-Wirklichen durch die reine Vernunftidee Anschauung genannt werden darf, oder nicht, darüber müssen wir uns schon hier verstehen. Die Sprache der Philosophie scheint nur sich selbst treu zu bleiben, wenn man von Anschauung des Absoluten in demselben Sinne spricht, wie man alles unmittelbare Erkennen Anschauung nennt. Gleich-

wohl ist die Art, wie die Vernunft das Absolute durch die reine Idee erkennt, so verschieden von der sinnlichen Anschauung, und auch von der unmittelbaren Selbsterkenntniß der Vernunft in der innern Anschauung, daß die Schwärmerei den Platz der Philosophie einnimmt, wenn man auf diesen Unterschied nicht achtet. In der sinnlichen Anschauung tritt ein Daseyn ausser uns unserm Ich gegenüber. Wer die sinnliche Anschauung eine unmittelbare Vorstellung nennt, verwirrt, wie wir gesehen haben, die Elemente des menschlichen Erkennens, weil alle Vorstellungen, als solche, immer nur etwas Subjectives in uns selbst sind, und weil die sinnlichen Vorstellungen nur insofern einen objectiven Werth haben, als sie aus Anschauungen entspringen. Die sich selbst anschauende Vernunft erkennt sich unmittelbar im Bewußtseyn ihrer selbst; und auch diese Anschauung ist mehr, als Vorstellung; denn das Selbstbewußtseyn als inneres Anschauungsvermögen liegt den Vorstellungen, durch welche die Vernunft sich selbst erkennt, auf eine ähnliche Art zum Grunde, wie die sinnliche Anschauung den sinnlichen Vorstellungen zum Grunde liegt. Aber das Absolute erkennen wir durch keine Anschauung, die von der nothwendigen Idee verschieden wäre. In der sich selbst anschauenden Vernunft liegt die

Idee des Absoluten. Aus der Vernunft entspringt die Nothwendigkeit, diese Idee für keine bloße Vorstellung zu halten, wenn nicht alles Erkennen für bloße Vorstellung gelten soll. Im Bewußtseyn dieser Idee urtheilen wir, daß das Urwirkliche durch die Idee unserm Geiste sich unmittelbar kund thut oder offenbart, weil sonst die Idee ungeachtet ihrer Nothwendigkeit doch eine bloße Vorstellung wäre. Aber von der metaphysischen Möglichkeit dieser Offenbarung haben wir nicht die mindeste Kunde. Wollen wir uns diese Möglichkeit in Causalverhältnissen vergegenwärtigen, so müssen wir urtheilen, daß die nicht täuschende Idee des Absoluten in unserm Geiste eine Wirkung des Absoluten selbst ist. Aber alle diese auf die Idee des Absoluten sich gründenden Urtheile sind keine Anschauungen. Je stärker die Idee in unser geistiges Leben eindringt, desto fester und inniger wird die Ueberzeugung, die auf ihr ruht. Ein Gefühl, dem keine Worte genügen, wenn es sich aussprechen will, erfüllt dann das Gemüth. Aber auch dieses Gefühl ist keine Anschauung. Die Vernunft schauet immer nur sich selbst an, wenn wir überzeugt werden durch die in ihr selbst gegründete Idee.

Wo der menschliche Geist auf dem Gipfel der metaphysischen Betrachtung die Art, wie wir im

Glauben an die Vernunft das Absolute unmittelbar durch eine reine Vernunftidee erkennen, mit einer Anschauung verwechselt, die dem physischen Sehen ähnlich seyn soll, fängt der gewöhnlich sogenannte Mysticismus an. Was dann der durch die Idee begeisterte Mystiker im Absoluten anzuschauen sich einbildet, hängt von seinen vorgefaßten Meinungen, oder auch von den Betrachtungen ab, von denen sein Verstand ausging, als er das Räthsel des Daseyns und Denkens zu lösen versuchte. Ist er christlich erzogen, und bleibt er dem christlichen Begriffe von einem über die Natur erhabenen und in jeder Hinsicht von der Natur verschiedenen göttlichen Urwesen treu, so wird er ein Theosoph in dem Sinne, wie Theophrastus Paracelsus, Jakob Böhme, und andre fromme Männer es waren, die den Schöpfer der Welt und sein Verhältniß zur Welt auf diese Art innerlich anzuschauen, und durch diese Anschauung auch in das Innere der Natur einzudringen glaubten. Ist aber der Mystiker durch Betrachtungen über das Denken und Erkennen und über Werden und Seyn auf die Meinung gerathen, es müsse im Grunde alles Eins seyn, weil doch nur Ein Absolutes denkbar ist; also in der ewigen, unaufhörlich sich selbst umbildenden und vielfach individualisirenden Thätigkeit dieses Einen müsse auch das Denken mit dem Da-

seyn auf eine solche Art einerlei seyn, daß auch in der denkenden Natur des Menschen im Grunde nur das absolute Eine sich selbst erkenne; so nimmt der Mysticismus den pantheistischen Charakter an, der sich jetzt in Deutschland beliebt gemacht hat. Die Mystiker dieser Partei bilden sich ernstlichst ein, im Absoluten selbst anzuschauen, was sie durch hypothetische Schlüsse herausgebracht haben. Wer lernen will, was man noch sonst für Dinge im Absoluten anzuschauen sich einbilden kann, studire den mythischen Mysticismus des Orients, besonders den indischen. Die jüdische Offenbarungslehre auf einen solchen Mysticismus zurückzuführen, versuchte man schon um die Zeit der Geburt Christi in den Schulen der Therapeuten, wie die Schriften des geistvollen Juden Philo beweisen. Aber mehr über diese künstlichen Selbsttäuschungen zu sagen, bedarf es einer genaueren Ansicht des Pantheismus und des reinen Theismus. Zugestehen muß man indessen, auch auf die Gefahr, ein theosophischer Mystiker genannt zu werden, daß, wenn man an einen Gott glaubt, der sich unsrer Vernunft in der reinen Anschauung ihrer selbst durch eine Idee kund thut, das diese Idee begleitende überzeugende Gefühl, wenigstens insofern den Charakter einer An-

schauung hat, als es von einem unmittelbaren Erkennen ausgeht *f*).

Vierte Erklärung.

Die Wahrheit.

Fragen wir nun noch ein Mal, nach den vorhergegangenen Erläuterungen unsers menschlichen Glaubens und Wissens, was **Wahrheit überhaupt** ist, besonders in Beziehung auf das in der ersten Abhandlung bezeichnete religiöse Bedürfniß, so ergiebt sich die Entstehung des allgemeinen Begriffs von Wahrheit aus dem nothwendigen Zusammenhange der eben verdeutlichten Begriffe.

Niemand kann bezweifeln, daß er eine nothwendige Vorstellung von etwas **Wirklichem** hat, das mehr, als bloße Vorstellung, ist. Nothwendig ist die Vorstellung von diesem Wirklichen in einem so viel umfassenden Sinne, daß ohne sie auch der Skeptiker sich selbst nicht fragen kann, ob er nicht vielleicht sich täusche, wenn er durch diese Vorstellung mehr zu erkennen glaubt, als etwas, das zur Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens gehört. Aber kein Skeptiker hat noch begreiflich gemacht, wie diese Vorstellung von

etwas Wirklichem, das mehr, als bloße Vorstellung ist, im menschlichen Geiste aus einem bloßen Vorstellungsvermögen entstehen könne. Daß sie nicht erst als allgemeiner Begriff durch logische Abstraction erzeugt werden kann, ist einleuchtend; denn alle allgemeinen Begriffe sind ja, als solche betrachtet, bloße Vorstellungen. Also muß diese Vorstellung vom Wirklichen, das mehr, als Vorstellung ist, eine unmittelbare oder intuitive seyn, d. h. sie muß unmittelbar aus irgend einer Anschauung, die keiner Beglaubigung bedarf, hervorgehen; woraus denn weiter folgt, daß, wer Anschauungen mit Vorstellungen verwechselt, auch den allgemeinen Begriff vom Wirklichen, dessen selbst der Skeptiker bedarf, zerstört, weil dieser Begriff erst mit der Unterscheidung der Anschauungen von den Vorstellungen hervortritt, und ein indemonstrables Vertrauen zu den äusseren, oder inneren Anschauungen voraussetzt. Erkennen überhaupt, und etwas Wirkliches erkennen, ist einerlei, weil alles Erkennen ursprünglich Anschauung ist, also ohne Unterscheidung des Wirklichen, das durch Anschauung erkannt wird, von den Vorstellungen, die aus der Anschauung entspringen, auch der Unterschied zwischen Erkenntnissen und bloßen Vorstellungen null wird. Wer von irgend einer Erkenntniß spricht, die mehr, als eine problematische

Vorstellung seyn soll, vertrauet irgend einer Anschauung, und indem er der Anschauung vertrauet, erhält er eine nothwendige Vorstellung von dem Wirklichen, das er anschauet. Der Skeptiker widerspricht sich selbst in der Behauptung der Vernunftmäßigkeit seiner Zweifel, wenn er nicht der innern Anschauung vertrauet, durch die er sein eignes Daseyn als ein wirkliches erkennt, das wirkliche Gesetze des Denkens und Empfindens in sich trägt.

Auf der indemonstrablen und unmittelbar gewissen Anschauung des Wirklichen ruht der Begriff der Wahrheit in jeder Bedeutung dieses Worts. Daher auch die alte Erklärung, nach welcher die Wahrheit in die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen gesetzt wird, sich von selbst versteht, wenn man in den allgemeinen Begriff von einem Gegenstande alles Wirkliche aufnimmt, das mehr, als bloße Vorstellung ist. Nun kann aber dieses Wirkliche nicht anders erkannt werden, als, entweder unmittelbar durch eine Anschauung, oder mittelbar durch Schlüsse, die sich auf eine Anschauung gründen. Der allgemeine Begriff von Wahrheit erhält also seine genaueren Bestimmungen durch die verschiedenen Arten von Anschauung.

Aus der unmittelbaren Zusammenwirkung der Vernunft mit der äusseren oder organisch-sinnlichen Anschauung entspringt die Wahrheit der Vorstellungen, die wir von einer sinnlich erkennbaren Aussenwelt haben. Ein unmittelbarer Act der Vernunft ist es, wie wir gesehen haben, was den denkenden Geist bestimmt, ein Wirkliches, das durch die organisch-sinnliche Anschauung erkannt wird, nicht zu bezweifeln. Aus der Vernunft, nicht aus der sinnlichen Anschauung, als solcher, stammt der Begriff von dem Wirklichen, das mehr, als Vorstellung ist, auch in dieser Hinsicht. Auf die Vernunft gründet sich also der allgemeine Begriff von Wahrheit auch in seiner Beziehung auf die Vorstellungen, die wir im Bewußtseyn unsrer selbst unsern Sinnen verdanken. In eben dieser Beziehung sprechen wir ganz recht den Erzeugnissen der Einbildungskraft die Wahrheit ab, weil die Einbildungskraft nur Vorstellungen, aber keine Anschauungen, schaffen kann. Wer sich einbildet, daß er etwas sehe, oder höre, täuscht sich selbst, weil er sich nur vorstellt, er vernehme etwas durch die Sinne. Aber wir erkennen durch die unmittelbare Zusammenwirkung der Vernunft mit der organischen Sinnlichkeit das Wirkliche ausser uns doch nur den Gesetzen unsrer organischen Natur gemäß, also nur im Spiegel

unsers Organismus, also immer nur subjectiv insofern, als die Eigenschaften, die wir an den Aussendingen durch die Sinne wahrnehmen, von der einen Seite zwar in der Natur dieser Dinge, von der andern aber in dem abgesonderten Organismus unsrer individuellen Natur gegründet sind. Die objective Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen fließt also mit der Natur unsers Organismus zusammen. Wie vielen Antheil zum Beispiel die Natur unsers Auges an der Wahrnehmung der Farben hat, die wir zu den wirklichen Eigenschaften der sichtbaren Dinge zählen, und wie weit diese Eigenschaften in der Natur dieser Dinge ausserhalb unsers Organismus gegründet sind, können wir nicht erforschen. Problematisch wird die objective Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen auch dadurch, daß eine Veränderung im Innern des Organismus auch die organische Wahrnehmung ändert. Der Gelbsüchtige bildet sich nicht ein, die Dinge gelb zu sehen, die uns Andern weiß erscheinen; er sieht sie wirklich gelb. Dazu kommt noch, daß in krankhaften Geisteszuständen und bei andern Störungen des Bewußtseyns die Gewalt der Einbildungskraft so groß werden kann, daß der Getäuschte, so lange er in diesem Zustande ist, die Erzeugnisse seiner Einbildungskraft von wirklichen Anschauungen eben so wenig, wie im Traume,

unterscheiden kann. Aus allen diesen psychologischen Thatsachen folgt aber nur, daß die Sinne zweideutige Zeugen der objectiven Wahrheit sind; daß wir in einem Irrthume befangen sind, wenn wir glauben durch organische Wahrnehmung die Natur eines Dinges ausser uns rein objectiv zu erkennen; und daß der gewöhnliche, auf die organische Wahrnehmung sich beziehende Begriff von objectiver Wahrheit nur einen gewissen normalen Zustand der Sinnesorgane zum Merkmale hat, womit wir auch im gemeinen Leben völlig ausreichen. Aus der Zweideutigkeit der organisch-sinnlichen Erkenntnisse folgt aber nicht, daß in der sinnlichen Perception überhaupt keine Wahrheit sei, wenn sie mit einem ungestörten Selbstbewußtseyn verbunden ist. Unser individueller Organismus ist ja auch nur in gewisser Hinsicht ein abgesondertes Ganzes; er hängt durch allgemeine Naturgesetze von allen Seiten zusammen mit dem großen Naturganzen, in welchem Alles mit Allem zusammenhängt, und jedes Daseyn durch jedes andre unmittelbar, oder mittelbar, bedingt und bestimmt wird. Da wir nun durch die sinnliche Wahrnehmung doch nie mehr, als einen Theil des Naturganzen erkennen, so kann uns in Beziehung auf die sinnlich erkennbaren Dinge ausser uns ziemlich gleichgültig seyn, wie vielen Antheil an diesen Erkenntnissen

unser individueller Organismus hat, der, im Gegensatze mit der Subjectivität des sich selbst erkennenden Ich, im Grunde doch auch etwas ausser uns ist. In Beziehung auf religiöse Wahrheit kommt auf die Zweideutigkeit der organisch-sinnlichen Erkenntnisse gar nichts an, wenn wir nämlich nicht uns einbilden, das Göttliche, als solches, mit Augen sehen und mit Händen greifen zu können.

Auf der höheren Anschauung, in der die Vernunft sich selbst erkennt, ruht der höhere, die Religionsphilosophie unmittelbar angehende Begriff der Wahrheit. Durch diese Anschauung scheidet sich die denkende Subjectivität unmittelbar erstens von der sinnlich erkennbaren Aussenwelt. Daher die unmittelbare Ueberzeugung von der unbezweifelbaren Wirklichkeit unsrer eignen Subjectivität. Die gemeine Betheurung der Wahrheit mit den Worten: „So wahr, als ich lebe", drückt nichts anders aus, als eben jene unmittelbare Ueberzeugung, die jede denkende Subjectivität von ihrer eignen Wirklichkeit hat, wenn wir urtheilen, daß wir nicht bloß in einer Vorstellung existiren. Aber wir nennen auch unsre Vorstellungen in dieser Beziehung ganz richtig wirkliche Vorstellungen, nämlich als unsre Vorstellungen, als etwas, das unsre Subjectivität unbezwei-

felbar in sich selbst trägt. In eben diesem Sinne sprechen wir richtig von wirklichen, nicht erdichteten Kräften und Anlagen unsrer subjectiven Natur. Durchgängig weiset diese Anwendung des allgemeinen Begriffs der Wirklichkeit auf die subjective Selbstanschauung hin, die unzertrennlich ist von der Anschauung, in der die Vernunft sich selbst erkennt. Alle psychologische Wahrheit der Vorstellungen entspringt auf diese Art. Aber irrige Vorstellungen werden dadurch, daß sie wirklich die unsrigen sind, nicht zu wahren Vorstellungen, sie mögen uns selbst, oder etwas ausser uns, betreffen. Denn was wir uns als wirklich vorstellen, wird nicht durch die Vorstellung zu etwas Wirklichem. Wahr sind die unsre eigne Subjectivität betreffenden Vorstellungen immer nur insofern, als sie wirklich aus innerer Selbstanschauung entsprungen, nicht von der Einbildungskraft erzeugt sind. Nirgends aber täuscht uns die Einbildungskraft leichter, und mannigfaltiger, als in der inneren Beobachtung unsrer selbst. Daher wird auch die auf Selbstbeobachtung gegründete Psychologie nicht leicht sich herausarbeiten aus der Menge von irrigen Vorstellungen, in die sie seit ihrer Entstehung verwickelt ist. Mit der Religionsphilosophie hängen indessen die Grundlehren der auf Selbstbeobachtung gegründeten Psychologie

nicht mehr, und nicht weniger, als mit jedem andern, die menschliche Natur betreffenden Theile der Philosophie, zusammen. Genau betrachtet, ist alle Wahrheit psychologisch insofern, als auch die Vernunft etwas in uns ist, und die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit einem Wirklichen, das mehr, als bloße Vorstellung ist, von dem anschauenden Geiste immer nur in seiner eignen Subjectivität erkannt wird. Darauf beruft sich auch der Skepticismus, der die Vernunft selbst subjectivisirt, indem er sie sich als ein bloßes Vorstellungsvermögen vorstellt. Aber die in unsrer Subjectivität sich selbst erkennende, nicht durch Spiele der Einbildungskraft geblendete Vernunft ist kein Vermögen der bloßen Subjectivität. Indem sie sich selbst erkennt, bezieht sie sich mittelbar durch die Sinne und unmittelbar durch sich selbst auf etwas ausser ihr. Sie erkennt sich allerdings als eine *menschliche*, in der menschlichen Natur wirkliche Vernunft, aber zugleich als ein Vermögen der Erkenntniß eines Wirklichen, das nicht bloß in ihr sellst ist.

Ueber das Verhältniß der psychologischen Wahrheit zur *logischen* und *mathematischen* sind hier nur einige Andeutungen nöthig. Da die Vernunft sich selbst nur in der Einheit des Bewußtseyns erkennt, und da eben diese Einheit des

Bewußtseyns, wir wir oben gesehen haben, der Mittelpunkt aller Erkenntniß durch Schlüsse ist, so wird durch Schlüsse alles, was wahr in unsern Vorstellungen ist, der Vernunft mittelbar gegenwärtig, und die Wahrheit aller Vorstellungen muß geprüft werden durch Schlüsse insofern, als wir das Wahre mittelbar in der Uebereinstimmung des Einen mit dem Andern erkennen. Ist aber diese Uebereinstimmung bloß logisch, das heißt, betrifft sie nur den folgerechten Zusammenhang verwandter Begriffe, die auch irrig seyn können, so tritt die Wahrheit als rein logische Wahrheit hervor, die in der Uebereinstimmung der Urtheile mit den wirklichen Bedingungen der Möglichkeit eines folgerechten Zusammenhangs der Begriffe besteht. Diese Bedingungen werden aber als wirkliche in unsrer denkenden Subjectivität gegründete Gesetze durch innere Anschauung erkannt. Will aber der Verstand aus der logischen Einheit des Erkennens eine Erkenntniß des Absoluten hervorlocken, so entspringt das Hirngespinnst einer sich selbst so nennenden objectiven Logik, die aus der logischen Einheit im Mannigfaltigen willkürlich ein metaphysisches Eins macht, und im Grunde mit der aus der Mode gekommenen scholastischen Metaphysik auf einer und derselben Selbsttäuschung ruht. Ein Seitenstück zu einer solchen objectiven Logik ist

das Hirngespinnst einer mathematischen Philosophie, die das mathematische Eins mit dem Absoluten zusammenschmelzt. Mathematische Wahrheit ist Uebereinstimmung der Urtheile mit den durch innere Anschauung erkannten Merkmalen eines Quantums oder einer Größe. Daß der allgemeine Begriff von einer Größe auf einer intuitiven Vorstellung ruht, die sich im Bewußtseyn nachweisen, aber aus keiner andern Vorstellung ableiten läßt, haben auch die Mathematiker, die mit ihrer Wissenschaft vertraut genug waren, um nicht wieder zu der Selbsttäuschung des übrigens ehrwürdigen Pythagoras zurückzuschwärmen, längst anerkannt. Das Wirkliche, das dieser intuitiven Vorstellung im ungestörten Bewußtseyn zum Grunde liegt, ist immer nur etwas in uns. Es gehört der sich selbst anschauenden Vernunft allerdings unmittelbar an, aber nicht als ein Wirkliches, weder im physischen, noch im metaphysischen Sinne. Objectiv sind daher die mathematischen Wahrheiten, wie die logischen, immer nur insofern, als sie, vom Wechsel der Meinungen unabhängig, nach den unveränderlichen Gesetzen der in unsrer Subjectivität sich selbst anschauenden Vernunft auf alle physische und metaphysische, durch die Sinne, oder durch die reine Vernunftidee des Absoluten erkannte Wirklichkeit

sich beziehen. Auch im religiösen Sinne tritt diese Beziehung hervor, wenn wir mit Gellert ausrufen: „Wie groß ist des Allmächt'gen Güte!", obgleich der allgemeine Begriff von einer Größe in dieser Anwendung nur intensiv, nicht extensiv, und immer nur anthropomorphisch zu verstehen ist, weil die Idee des Absoluten in ihrer Reinheit alles Mehr und Weniger ausschließt. Was die arithmetische Größe von der geometrischen unterscheidet, geht die Religionsphilosophie nichts an. Zahlbegriffe werden uns indessen auch bei religiösen Betrachtungen unentbehrlich, wenn wir von Einem Gotte reden, dem wir in der Sprache der Theologie mehrere Eigenschaften beilegen. Das theologische Aufzählen der Eigenschaften Gottes hat wieder nur einen anthropomorphischen Sinn. Aber wenn wir sagen: „Es ist nur Ein Gott", faßt der Verstand die Idee des Absoluten in ihrer ursprünglichen Reinheit auf, weil diese Idee alle Mehrheit ausschließt.

Von tiefer Bedeutung für die Religionsphilosophie ist der Begriff von moralischer Wahrheit, wie sich uns schon in der vorläufigen Analyse des wahren Begriffs vom Göttlichen gezeigt hat, und in der Entwickelung des reinen Theismus deutlicher zeigen wird. Wenn das Gute im wahrhaft moralischen Sinne mit dem Göttlichen ursprünglich

einerlei ist, so versteht sich von selbst, daß die moralischen Wahrheiten in der sich selbst anschauenden Vernunft auf dieselbe Art, wie die religiösen Wahrheiten, gegründet seyn müssen. Gott und das absolut Gute sind dann in sich selbst einerlei, und nur in den Begriffen verschieden, durch die wir von der einen Seite das Absolute auch in andern Beziehungen, von der andern Seite das Gute auch als etwas in unsrer menschlichen Natur Wirkliches erkennen. Dieses Gute in unsrer menschlichen Natur erkennen wir aber wieder nur durch innere Anschauung im Bewußtseyn unsrer selbst; und wenn mit dieser Anschauung unsre moralischen Vorstellungen nicht übereinstimmen, so sind sie ohne Wahrheit. Das Wirkliche, das wir durch die moralische Selbstanschauung erkennen, ist, wie wir bildlich sprechen, ein Theil unsers wirklichen Selbst, oder, ohne Bild gesprochen, etwas in uns, das wir eben so wenig für eine bloße Vorstellung halten können, wie wir unsre subjective Wirklichkeit für eine bloße Vorstellung zu halten vermögen.

Der so mannigfaltig gedeutete, auch wohl verspottete, Begriff von metaphysischer Wahrheit kann uns nun nicht mehr in Verlegenheit setzen. Ohne Voraussetzung von etwas Wirklichem, das mehr ist, als bloße Vorstellung, sind

wir nicht einmal eines skeptischen Begriffs von Wahrheit fähig, wie sich uns hinlänglich gezeigt hat. Dieses Wirkliche aber, das mehr, als bloße Vorstellung ist, heißt in der Sprache der Metaphysik das in sich selbst Wirkliche oder das Wesen der Dinge, der Gegenstand aller Forschungen, die man seit dem Aristoteles metaphysisch im eigentlichen Sinne genannt hat. Der allgemeine Begriff von Wahrheit ist also in seiner Wurzel metaphysisch, obgleich seine metaphysische Grundlage nicht in allen Beziehungen deutlich hervortritt. Da nun alles Wirkliche vor der Vernunft zu Nichts wird, wenn wir nicht ein Ur-Wirkliches anerkennen, das sich uns durch die reine Idee des Absoluten in der sich selbst anschauenden Vernunft offenbart, so kann auch metaphysische Wahrheit nichts anders seyn, als, Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem durch die reine Vernunftidee erkannten Ur-Wirklichen. Wenn also dieses Ur-Wirkliche ein göttlicher Geist ist, so ist der Begriff von Wahrheit in unserem Geiste göttlichen Ursprungs, er beziehe sich worauf er wolle. Das Göttliche ist dann das Ur-Wahre in unsern Vorstellungen, und religiöse Ueberzeugung wird der Mittelpunkt aller und jeder Ueberzeugung. Gleichwohl kann man an Wahrheit glauben, ohne an Gott zu glauben, wenn

man nur in irgend einer Hinsicht ein Ur-Wirkliches, das sich uns offenbart, nicht bezweifelt. Will man aber in jeder Hinsicht eine Erkenntniß des Ur-Wirklichen bezweifeln, so wird der Begriff von Wahrheit vor der sich selbst erkennenden Vernunft wieder null. Wer nicht an das Ur-Wirkliche denkt, wird allerdings darum nicht aufhören, seinen Sinnen und der inneren Anschauung seiner Subjectivität zu trauen, und deßwegen sich an den nicht-metaphysischen Begriff von Wahrheit zu halten, der auf diesen Anschauungen ruhet. Aber dieser gewöhnliche Glaube an Wahrheit kann auch nur so lange dauern, als die menschliche Vernunft sich selbst nicht versteht.

Aus dem recht verstandenen Begriffe von metaphysischer Wahrheit folgt zugleich die **Unmöglichkeit eines absoluten Irrthums.** Denn aller Irrthum wohnt in der bloßen Vorstellung. Nun muß aber jede Vorstellung mit etwas in sich selbst Wirklichem wenigstens zum Theil übereinstimmen, weil sie sonst keine wirkliche Vorstellung seyn könnte. Auch in der irrigsten Vorstellung liegt also etwas Wahres. Aller Irrthum entspringt entweder aus verworrenen Vorstellungen, oder aus einer verfehlten Beziehung der Vorstellungen auf die Elemente des Erkennens in der äussern und innern Anschauung *g*).

Wenden wir nun unsern Blick von dieser Erörterung des allgemeinen Wahrheitsbegriffs zurück zu dem Unterschiede zwischen Wissen und Glauben, so zeigt sich uns auch in Beziehung auf den christlichen Offenbarungsglauben der Gegensatz zwischen dem Rationalismus und dem sogenannten Supernaturalismus in einem helleren Lichte.

Die Vernunft, nach welcher der theologische Rationalismus sich nennt, erkennt sich selbst als das Vermögen des Wissens und des vernünftigen Glaubens im menschlichen Geiste. Derjenige Glaube, ohne welchen, wie wir gesehen haben, alles Wissen sich in bloße Vorstellung auflöset, geht aus der Vernunft selbst hervor. Nun schließt das Wissen die Wahrheit in sich, und unterscheidet sich eben dadurch von der bloßen Meinung. Der vernünftige Glaube nennt sich in eben dieser Beziehung wahren Glauben im Gegensatze mit dem Irrglauben und Aberglauben. Wahr und vernünftig sind aber auch schon in der Sprache des gemeinen Lebens Synonyme. Also scheinen die Begriffe von Vernunft und Wahrheit auf eine solche Art unzertrennlich zu seyn, daß der Ausspruch über wahr, oder unwahr, in jeder Hinsicht einzig und allein der Vernunft gebühre. Gleichwohl thut die sich selbst erkennende und durch keine

vorgefaßte Meinung gestörte Vernunft den Ausspruch, daß die Möglichkeit einer andern Ergreifung des Wahren vernünftigerweise sich denken lasse. Denn, was die wahren Vorstellungen von den falschen oder irrigen unterscheidet, ist doch immer ihr Verhältniß zu dem Wirklichen, das, in der oben erläuterten Bedeutung des Worts, den wahren Vorstellungen zum Grunde liegt. Auf dieses Wirkliche beziehen sich unsre wahren Vorstellungen in der Vernnnft unmittelbar durch die innere und äussere Anschauung. Daraus aber folgt nicht, daß dieses Wirkliche dem menschlichen Geiste sich nicht auch auf eine andre Art unmittelbar kund thun könne; denn es wird ja nicht zum Wirklichen durch die Art des Erkennens; es würde bleiben, was es ist, auch wenn es durch keine menschliche Vernunft erkannt würde, obgleich der menschliche Geist nur durch seine Vernunft eine Vorstellung von diesem Wirklichen erhält. Durch die Art, wie die Vernunft in uns das Wirkliche erkennt, das mehr als bloße Vorstellung ist, wird also weder dieses Wirkliche selbst, noch die absolute Möglichkeit der Erkenntnißarten erschöpft. Wenn wir auch nur einen neuen Sinn erhielten, würde unsrer Vernunft schon ein neues Licht aufgehen. Denken wir uns nun das Ur-Wirkliche als einen göttlichen Geist, so müssen wir entweder zugestehen,

daß dieser absolut wirkliche Geist unserm menschlichen Geiste sich auch noch auf eine andre Art, als durch unsre menschliche Vernunft, kund thun könne, oder wir müssen uns einer solchen, das Urwirkliche selbst, und mit ihm die Natur der Dinge, und dadurch die Möglichkeit in dieser Hinsicht erschöpfenden Gotteskenntniß und Naturkenntniß rühmen können, daß daraus die metaphysische, physische und moralische Unmöglichkeit einer besondern, nicht in der allgemeinen Menschenvernunft enthaltenen Offenbarung Gottes durch unumstößliche Schlüsse hervorgehe. Wenn nun die Philosophie, die Dollmetscherin und Sachwalterin der Vernunft, demüthig bekennen muß, daß so weit kein menschliches Wissen reicht, so ist mit der philosophischen Aufzählung und Vergleichung der durch menschliche Vernunft erkennbaren Eigenschaften Gottes, um daraus die Unmöglichkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung zu beweisen, eben so wenig ausgerichtet, als mit der Zurückweisung auf eine Naturkunde, die nicht über die Grenzen einer nach den Gesetzen des menschlichen Organismus möglichen Erfahrung hinausreicht. Ob die wahre Religionsphilosophie sich hinaufarbeiten kann zu der Höhe einer solchen Gottes- und Naturkenntniß, wie sie zur philosophischen Deduction der Unmöglichkeit einer besonderen göttlichen Offenbarung

verlangt wird, muß die Fortsetzung unsrer Untersuchungen lehren.

Nach dem Uebernatürlichen einer besonderen göttlichen Offenbarung nennt sich der theologische Supernaturalismus. Aber ein theologischer Supernaturalist kann in seinen eignen Augen auch gar wohl ein Rationalist seyn; und er ist es wirklich im subjectiven Sinne, wenn er, wie Andre, die ihrer Vernunft vertrauen, seiner Vernunft vertrauend und nach den wahrhaft vernünftigen Gründen einer menschlichen Ueberzeugung fragend, durch Betrachtungen und Schlüsse, die von den allgemeinen Elementen des menschlichen Erkennens ausgehen, zu dem kategorischen Urtheile gelangt, diese, oder jene religiöse Lehre, die sich ihm als eine von Gott selbst ausserordentlich und unmittelbar den Menschen kund gethane Lehre ankündigt, müsse als eine solche anerkannt werden. Freilich können die Schlüsse eines solchen Supernaturalisten Trugschlüsse seyn. Aber wie vieler Trugschlüsse haben sich nicht auch schon die philosophirenden Köpfe schuldig gemacht, die an keine Art von göttlicher Offenbarung glauben! Das Vertrauen zu der Vernunft ist es, was den denkenden Kopf zum Rationalisten macht. Der philosophirende Supernaturalist bleibt also immer noch Rationalist, wenn er die Nothwendigkeit

eines Glaubens, der über die Vernunft erhaben seyn soll, durch Schlüsse zu beweisen sucht, die dasselbe Vertrauen zu der Vernunft voraussetzen, von dem die Philosophie ausgeht. Aber er hört auf, Rationalist zu seyn, wenn er sich nicht für bereit erklärt, seinen Glauben aufzugeben, sobald ein Andrer ihm durch Schlüsse, die nicht schon einen solchen Offenbarungsglauben voraussetzen, beweisen kann, daß dieser Glaube auf einer Täuschung beruhe. Wer sich als Rationalisten rechtfertigen will, muß immer der Vernunft den letzten Ausspruch über Wahrheit und Irrthum in jeder Hinsicht zugestehen, wobei sich von selbst versteht, daß, weil die Vernunft in der menschlichen Natur den Störungen unterworfen ist, aus denen der Irrthum entspringt, der wahrhaft Vernünftige nicht ohne Prüfung die Einwendung zurückweiset, durch die seine eigne Vernunft zum klareren Bewußtseyn ihrer selbst gebracht werden soll. Aber der Glaube an die Vernunft hat Grade. Er kann unbedingt, aber auch bedingt seyn. Er kann schwankend werden durch Betrachtung der natürlichen Schwäche der subjectiven Menschenvernunft, die sich schon so mannigfaltig geirrt hat, und so leicht von einer Meinung zur andern übergeht. Rationalismus in einem bestimmteren Sinne des Worts setzt ein unbedingtes Vertrauen zu der

Vernunft überhaupt voraus, wenn gleich mit dem Vorbehalte der subjectiven Möglichkeit des Irrthums. Die christlichen Supernaturalisten, die in ihrer Art auch Rationalisten sind, oder seyn wollen, huldigen nun entweder einem bedingten, oder einem unbedingten Rationalismus. Die Kirchenväter und die Scholastiker vertrauten auch der Vernunft insofern, als sie den Glauben, der über die Vernunft erhaben seyn soll, durch Vernunftgründe philosophisch zu rechtfertigen suchten. An Vernunftgründe, wohin auch die historischen gehören, glaubt jeder christliche Supernaturalist insofern, als er einen Beweis der Wahrheit des christlichen Offenbarungsglaubens ausserhalb dieses Glaubens selbst sucht, also von einem Wissen, das der Vernunft angehört, zu einem über die Vernunft erhabenen Glauben fortschreiten will. Darüber also muß sich der christliche Supernaturalist bestimmt erklären, ob er unbedingt und in jeder Hinsicht die Autorität der Vernunft auch in Sachen des religiösen Glaubens für die höchste anerkennt.

Der apostolisch-christliche Glaube, wie er in den Schriften des neuen Testaments vor uns liegt, hat sich als entschiedenen Superrationalismus, nicht bloß Supernaturalismus, so deutlich ausgesprochen, daß von einem Christenthume ohne diesen

Superrationalismus, der die Vernunft unter dem Gehorsam des Glaubens gefangen nimmt, im apostolischen Sinne gar nicht die Rede seyn kann. Wie ein Kind unbedingt den Worten seines Vaters glaubt, weil es väterliche Worte sind, so soll der Mensch, dem sich die christliche Lehre als eine wahrhaft göttliche Offenbarung ankündigt, dieser Ankündigung unbedingt vertrauen als einer Stimme vom Himmel. Ohne alle Vernunftgründe soll dieses Vertrauen nicht seyn. Der Gläubige soll einsehen, wenn er kann, daß nur durch diesen Glauben dem Streite, in welchem die geistige Natur des Menschen mit sich selbst liegt, ein Ende gemacht, der Zweifel, den die Philosophie nicht überwinden kann, vernichtet, dem Verstande eine hellere Aussicht in die Ewigkeit eröffnet, und dem Herzen schon in seiner irdischen Umhüllung eine überirdische Seligkeit verliehen werde. Wer dieß nicht fassen kann, soll wenigstens in den historisch glaubwürdigen Wundern, durch welche die von Gott gesandten Verkündiger der Offenbarung den übernatürlichen Ursprung ihrer Lehren haben bestätigen wollen, den Finger Gottes erkennen. Aber auch dieser Wunderglaube, sofern er nur historischer Glaube ist, soll nicht verwechselt werden mit dem sich selbst genügenden Acte des Bewußtseyns, durch den der Gläubige sich über die Vernunft

erhebt. Dieser nicht weiter zu beschreibende Act des Bewußtseyns, durch welchen das Wahre in einem mystischen und höheren Sinne, als durch die Vernunft, unmittelbar ergriffen und festgehalten werden soll, ist der eigentlich superrationalistische Glaube, auf den die apostolische Lehre dringt. Dieß ist der Glaube, vor dem die Vernunft sich demüthigen soll. Fragt nun der Rationalist den Superrationalisten, woran er denn erkenne, daß dieser Glaube ihn nicht täusche, so verläßt der Superrationalist schon den Standpunkt seines Glaubens, wenn er die Gültigkeit desselben in der letzten Instanz auf Vernunftgründe zurückführen will. Er geräth dann in Widerspruch mit sich selbst. Gleichwohl darf der superrationalistische Glaube nicht vernuftloser und völlig blinder Glaube genannt werden, wenn er sich vor der Vernunft zu rechtfertigen sucht durch Gründe, die auch dem Rationalisten begreiflich machen sollen, warum dem menschlichen Geiste mit aller Philosophie ohne den superrationalistischen Glauben nicht geholfen sei; mag immerhin der Rationalist diese Rechtfertigung nicht für gültig anerkennen. Der Superrationalist, der seinen Glauben auf diese Art vor der Vernunft zu rechtfertigen sucht, erkennt eben dadurch an, daß auch er die Vernunft allerdings für ein Wahrheitsvermögen im mensch-

lichen Geiste gelten läßt, nur nicht für das einzige, und nicht für das höchste. Aber in einem andern Sinne muß der Superrationalist mit Lavater sagen: „Nur blinder Glaube ist wahrer Glaube", nämlich insofern, als die Untrüglichkeit dieses Glaubens in diesem Glauben selbst liegen, nicht aus Vernunftgründen erkannt werden soll. Aus dem über die Vernunft erhabenen Acte des Bewußtseyns soll ein Gefühl entspringen, das die Stelle der Beweisgründe vertritt und sich selbst genügt.

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts hat sich an diesem superrationalistisch-christlichen Glauben versündigt durch illiberale Verspottung seines Princips. Auch wenn er als eine enthusiastische Selbsttäuschung zurückgewiesen werden müßte, hat er doch so ausgezeichnet edle Früchte getragen, daß er schon deßwegen auch von seinen Gegnern mit Achtung behandelt werden sollte. Seine fanatischen Auswüchse fallen von selbst ab, wenn er zu seinem ursprünglichen Charakter zurückgeführt wird, der die reinsten und erhabensten Tugenden, deren das menschliche Gemüth fähig ist, in einer allgemeinen Menschenliebe vereinigt. Als ein Erbtheil schwacher oder ungebildeter Köpfe darf doch auch ein Glaube nicht abgefertigt werden, zu dem sich Männer, wie die Kirchenväter, bekannten,

die zu den Gelehrtesten ihrer Zeitgenossen gehörten, mit den Systemen der griechischen Philosophie nicht unbekannt waren, und zum Theil, wie der geistvolle Justin der Märtyrer, der ein Platoniker gewesen war, von der Philosophie zur christlichen Glaubenslehre übergingen. Aus der Anhänglichkeit an eingewurzelte Vorurtheile will man erklären, wie selbst die Reformatoren Luther und Melanchthon eben so kategorisch, wie die Kirchenväter, auf den superrationalistischen Offenbarungsglauben drangen, und warum nach ihnen noch im siebzehnten Jahrhunderte so kalte und ruhige, aller Schwärmerei abgeneigte Selbstdenker unter den Philosophen, wie Baco, ganz in demselben Sinne diesen Glauben in Schutz nahmen. Man kann diese Erklärung zum Theil gelten lassen; aber sie befriedigt nicht. Die Wurzel des religiösen Superrationalismus liegt tiefer. Die Idee von einer göttlichen, über die menschliche Vernunft erhabenen Wahrheit hängt in den innersten Tiefen des menschlichen Gemüths mit der Idee von einer über alle unsre Begriffe erhabenen göttlichen Vernunft zusammen. Wo diese Idee sich noch nicht entwickelt hat, da kann der Superrationalismus entweder nur blinder Glaube seyn, der auf einem enthusiastischen Gefühle ruht, das mit der Vernunft wenig oder gar keine Rücksprache nimmt; oder er kann

sich auch fortpflanzen als angenommene Meinung ohne enthusiastisches Gefühl, wie andre Meinungen sich verbreiten in den Köpfen der Menge, die sich um Vernunftgründe wenig bekümmert. Aber wo ein denkender Kopf sich nicht befriedigt findet durch alles, was die Philosophie von Gott und göttlichen Dingen lehren mag, und wo dessen ungeachtet das Bedürfniß einer religiösen Ueberzeugung auf Befriedigung dringt, da findet der Superrationalismus um so leichter Eingang, je auffallender in dem Wechsel und Streite der philosophischen Meinungen, und in der Anmaßung, mit der diese Meinungen gewöhnlich sich geltend machen wollen, die Schwäche der menschlichen Vernunft erscheint. So stemmte sich der geniale Denker Hamann der Philosophie seines Zeitalters standhaft entgegen, weil er nichts in ihr zu finden glaubte, als unbefriedigende Abstractionen, die den Punkt der wahren Ueberzeugung im menschlichen Gemüthe nicht treffen. In demselben Sinne haben unter den Theologen unsrer Zeit denkende Köpfe, die man nicht mit den bedaurenswerthen Vernunftverächtern verwechseln muß, den altchristlichen Superrationalismus auch in die protestantische Theologie zurückgerufen, aus der er durch den Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts immer weiter verwiesen war *h*).

Aber wenn die Philosophie dem Superrationalismus Gerechtigkeit widerfahren läßt, tritt sie darum noch nicht auf seine Seite. Sie giebt sich selbst auf, wenn sie, als Philosophie, ein übervernünftiges Merkmal des Wahren im menschlichen Bewußtseyn nachweisen will. Sie kennt keinen Begriff von Wahrheit, ausser demjenigen, der sich auf das Bewußtseyn gründet, in welchem die Vernunft sich selbst erkennt. Sie kann nur einen problematischen Begriff aufstellen von einem Acte des Bewußtseyns, der über die Vernunft erhaben und untrüglich seyn soll. Sie kann nicht begreiflich machen, wie ohne unbedingtes Vertrauen zu der Vernunft nur irgend eine Prüfung der Wahrheit einer Lehre möglich seyn soll. Nicht einmal die moralischen Kriterien der Göttlichkeit des Christenthums lassen sich aus einer andern Quelle schöpfen, als aus dem Bewußtseyn, in welchem die menschliche Vernunft sich selbst erkennt. Das Gefühl kann allerdings einen religiösen Aberglauben zurückstoßen, der unsittliche Vorstellungen in sich aufnimmt. Aber widerlegen läßt sich doch auch ein solcher Aberglaube nicht anders, als durch Verdeutlichung desjenigen Begriffs vom Göttlichen, den die Vernunft in sich trägt. Es ist bekannt, daß das Christenthum die Kraft, mit der es von seiner Entstehung an die Gemüther, besonders die edleren, ergriffen und

an sich gezogen hat, vorzüglich seiner moralischen Würde verdankt. Aber wenn die Wahrheit des Christenthums von dieser Seite nicht in der Uebereinstimmung mit den in der Vernunft gegründeten moralischen Elementen des wahrhaft Göttlichen erkannt wird, woran soll sie denn erkannt werden? Abgesehen von dieser Beziehung auf den der Vernunft angehörenden Begriff vom wahrhaft Göttlichen, kann auch ein Glaube, der Verbrechen befiehlt und die wildeste Sittenlosigkeit begünstigt, sich für den wahren ausgeben, indem er seine Tugend- und Pflichtenlehre aus einer der Vernunft unzugänglichen Quelle geschöpft zu haben behauptet. Also muß ein Glaube, der sich über die Vernunft erhebt, doch wenigstens in allem, was die moralischen Merkmale des Göttlichen betrifft, der Vernunft unbedingt huldigen, wenn er sich selbst vom Aberglauben unterscheiden, und seine Würde behaupten will. Auf irgend eine Art muß also auch die superrationalistische Theologie im unbedingten Vertrauen zur Vernunft mit der Philosophie sich verständigen. Die Philosophie aber, die nur Dollmetscherin und Sachwalterin der Vernunft seyn will, muß dem individuellen Bewußtseyn eines Jeden überlassen, ob und wie weit er einen Glauben, der sich über die Vernunft erhebt, mit seiner Vernunft in Uebereinstimmung bringen kann.

Feindlich muß die Philosophie nur dem Fanatismus gegenübertreten, der sich anmaßt, die Vernunft zu beherrschen, und zu erzwingen, daß sie sich nicht ausspreche, mögen denn auch die Strahlen dieses Lichts, das sich Vernunft nennt, im Nebel der subjectiven Meinungen noch so vielfarbig gebrochen werden. Bestimmter wird sich das Verhältniß des theologischen Supernaturalismus und Superrationalismus zu den Resultaten der Religionsphilosophie erst am Ende der uns noch erwartenden Untersuchungen nachweisen lassen.

Anmerkungen.

a) Seite 74. In mehreren Dialogen von Plato ist die Subjectivitätslehre der griechischen Sophisten aus dem Zeitalter des Socrates so deutlich aus einander gesetzt, daß so kaum einer weitern Erläuterung bedarf. Aber um zu beweisen, daß die Vernunft, als Wahrheitsvermögen, kein bloßes Vorstellungsvermögen ist, wußte Plato keinen andern Rath, als, dem Worts ἰδέα, das auch Vorstellung überhaupt bedeutet, die höhere Bedeutung zu geben, nach welcher die Vernunft durch Vorstellungen, die sie in sich selbst trägt und nicht den Sinnen verdankt, das in sich selbst Wirkliche (ὄντως ὄν), erkennt, indem sie es denkt. Da er sich nun keine Vernunftvorstellungen denken konnte, die nicht auch Verstandesvorstellungen

oder allgemeine Begriffe wären, so blieb ihm, nach seiner Ansicht, nichts anders übrig, um die Würde der Vernunft zu behaupten, als, die angebornen unmittelbaren Vernunftvorstellungen für allgemeine Begriffe zu erklären, und dadurch seine trefflich eingeleitete Wahrheitslehre in den bekannten Proceß mit der Logik zu verwickeln, den diese durch ihren Sachwalter Aristoteles für immer gewonnen hat.

b) Seite 74. Einer der Wenigen, die sich zu dieser äussersten Höhe des Skepticismus aufgeschwungen haben, ist der scharfsinnige Selbstdenker Salomon Maimon. Man sehe seine Kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist, Leipzig, 1787, in 8. Unglücklicherweise fielen diese Untersuchungen in eine Periode, da der Kantianismus noch im höchsten Ansehen stand. Sie wurden also nur weniger Aufmerksamkeit gewürdigt. Und doch sind sie aus einer hellen Ansicht des Kantianismus entstanden. Kant scheint nicht einmal eine Ahndung von diesem Skepticismus gehabt zu haben, auf den er selbst doch hätte gerathen müssen, wenn er nicht der empirischen Grundlage seiner Philosophie unbedingt vertrauet hätte. Denn nach Kant ist ja auch die von ihm so genannte reine Vernunft mit allen Erkenntnissen, die sie a priori selbstthätig erzeugen und in sich tragen soll, am Ende doch auch nichts weiter, als ein bloßes Vorstellungsvermögen, das den zu seiner subjectiven Natur gehörenden Gesetzen gehorcht, und ausser sich selbst überall nichts Wirkliches erkennt, wo ihm die Sinne nicht Eindrücke liefern, die aus den unbekannten Dingen

an sich entspringen sollen, deren Existenz nach der Kantischen Lehre zwar nicht bezweifelt werden soll, aber doch auch den Kantianern verdächtig werden mußte, wenn sie sich fragten, ob der menschliche Geist, der sich nur vorstellt, daß ein Absolutes existire, sich vielleicht nicht auch, seiner subjectiven Natur gemäß, bloß vorstelle, daß er von Dingen ausser ihm durch die Sinne afficirt werde.

c) Seite 80. Wie vieles daran gelegen ist, den allgemeinen Begriff von Glauben an die Vernunft in die Philosophie aufzunehmen und sorgfältig aufzuklären, hat man spät genug bemerkt. In der alten griechischen Philosophie ist gar nicht die Rede davon. Daher konnte auch der Skepticismus, den die dogmatischen Disputationen der griechischen Schulen zurückgedrängt hatten, mit ungeschwächter Kraft wieder auftreten, als der Dogmatismus sich erschöpft hatte, bis die neu-platonische Philosophie entstand. Auch die neuere Philosophie hat den Skepticismus mehr von sich gewiesen, als widerlegt, bis auf die Periode, da der dogmatische Kantianismus skeptisch in seiner Wurzel angegriffen wurde; und erst seit dieser Zeit hat man angefangen, sich besser zu verstehen über die Nothwendigkeit des Glaubens an die Vernunft, wenn der Skepticismus nicht das Feld behaupten soll. Fries und einige andre achtungswürdige Denker haben darüber manches Lehrreiche gesagt. Aber es blieb noch immer übrig, klar aus einander zu setzen, daß der Glaube an die Vernunft ein Element des Wissens selbst ist. In der ersten Ausgabe des Lehrbuchs

der philosophischen Wissenschaften hatte ich mich des Ausdrucks „Glaube der Vernunft an sich selbst" bedient, weil dieser Glaube von der Vernunft selbst ausgeht. Aber der Glaube überhaupt ist doch mehr ein Act, an welchem unsre ganze geistige Natur Theil nimmt. Im Vernunftglauben wendet sich unsre ganze geistige Natur zu der Vernunft, und hält sich fest an ihr. Ueber das Verhältniß dieses Glaubens zum skeptischen Idealismus findet sich eine bestimmtere Erklärung in der zweiten Ausgabe des Lehrbuchs der philos. Wissensch. Theil I. S. 60 ff.

d) Seite. 84. In dem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften, Theil I. S. 58, in unmittelbarer Verbindung mit der eben angeführten Stelle, ist die Behauptung weiter ausgeführt, daß die philosophische Ueberzeugung von der Wirklichkeit einer durch die sinnliche Anschauung erkennbaren Aussenwelt nicht auf einem Schlusse, sondern auf einem mit der sinnlichen Anschauung zusammentreffenden ursprünglichen Vernunftacte beruht, womit aber nicht gesagt seyn soll, daß nicht auch die sinnliche Anschauung in der bloß animalischen Natur ein wirkliches Erkennen insofern sey, als auch dem Thiere ein ausserhalb der thierischen Vorstellung Wirkliches durch die Sinne sich kund thue. Aber daß dieser Act der Sinnlichkeit nicht täuscht, erkennen wir nur durch einen ursprünglichen Act der Vernunft. Daß dieses Zusammentreffen eines Acts der Sinnlichkeit mit einem ursprünglichen Vernunftacte ein unauflösliches Räthsel ist, mußte hin-

zugefügt werden (S. 65. a. a. O.) in demselben Sinne, wie die im Lehrbuche aufgestellte allgemeine Erkenntnißlehre überall auf die Grenzen des menschlichen Erkennens hinweiset, was freilich nach der Lehre der Absolutisten nur ein Beweis der Schwäche des Verstandes derer ist, die nicht begreifen, wie das Erkennende mit dem Erkannten im Grunde Eins und Dasselbe sei, und wie dieß erkannt werde durch die Anschauung des Absoluten, aus welchem das angebliche Subject = Object durch eine Polarität, oder einen sogenannten Reflex, sich entbinden soll. Die Hegel'sche, sich selbst so nennende objective Logik unterscheidet sich in dieser Hinsicht von dem Schellingischen Absolutismus nur dadurch, daß sie die logische Vorstellung von Etwas aus der angeblichen Vernunftidee von einem absolut All = Eins hervorlocken, und auf diese neue Art das geliebte Subject-Object logisch deduciren will.

e) Seite 99. In dem Werke Idee einer Apodiktik, vom Jahre 1799, ist der logische Theil, auf den auch Jacobi einen besondern Werth legte, der einzige, der vor der Kritik bestehen kann. Seit dieser Zeit hat sich die Ueberschätzung des demonstrativen Wissens in den neueren Schulen der Philosophie ziemlich verloren. Aber das wahre Verhältniß der Logik zur eigentlichen Philosophie scheint doch noch immer einigen selbstdenkenden Köpfen in Deutschland nicht einzuleuchten, weil sonst nicht nach dem seltsamen Buche von Bardili, das sich Erste Logik betitelt, weil es alles menschliche Wissen aus der logi-

schen Einheit des Denkers deduciren will, noch die Hegel'sche objective Logik hätte zum Vorschein kommen können. Aristoteles stellte freilich auch die demonstrative Erkenntniß über die intuitive; aber er vermengte doch die Logik nicht mit der Metaphysik. Auch die Scholastiker, die Cartesianer, und die Leibnitzisch-Wolfische Schule trieben die Ueberschätzung der Demonstration nicht so weit, daß sie die logische Position oder das Setzen von Etwas als Etwas, für eine metaphysische Erkenntnißquelle angesehen, und in dem logischen Acte der Negation ein Nichts, das in seiner Art auch ein metaphysisches Etwas seyn soll, nachzuweisen versucht hätten. Aber die alten Eleatiker, deren Scharfsinn zuerst die Bahn im Gebiete der logischen Forschung brach, geriethen allerdings auf eine Lehre, die den neuesten Versuchen, die Logik mit der Metaphysik zusammenzuschmelzen, ähnlich ist. Will man nun alles, was seit Aristoteles zur Vervollkommnung der Logik und zur Bestimmung ihrer Grenzen geschehen ist, als nichtig abfertigen, so hat man in der eleatischen Philosophie allerdings eine nicht unbedeutende Autorität, um die alte Arbeit wieder von vorn anzufangen, oder vielmehr der Wissenschaft ihren Thron in der Wiege anzuweisen.

f) Seite 116. Ich darf hier noch einmal auf die oben (S. 62. Anmerk. *k*.) angeführte Abhandlung über den Ursprung der alexandrinisch-neuplatonischen Philosophie, deren Grundlage die mystische Anschauungslehre ist, verweisen. In derselben Abhandlung habe ich zu zeigen gesucht, wie es gekommen, daß

man einige Neuplatoniker, die nicht zu den alexandrinischen Mystikern gehören, namentlich den Alcinous, mit diesen Mystikern irrig zusammengestellt hat, weil auch sie sich des Wortes Sehen (ὁρᾶν) bedienen, wenn sie von der unmittelbaren Ueberzeugung reden, die aus der Idee des Absoluten entspringt, das, nach Plato, mit dem wahrhaft Göttlichen einerlei ist. Auf eine ähnliche Art hat Jacobi seine Philosophie neuen Mißverständnissen ausgesetzt dadurch, daß er in seinen späteren Schriften, besonders in der neuen Vorrede zu seinen Gesprächen über Idealismus und Realismus (Werke, Theil II.) Anschauung nennt, was er früher Gefühl genannt hatte. Daß er wirklich das überzeugende Gefühl, das in der reinsten Selbstanschauung der Menschenvernunft aus der Idee von einer göttlichen Ur-Vernunft und Ur-Freiheit entspringt, sich selbst als eine dem physischen Sehen ähnliche Anschauung gedeutet hat, leuchtet aus seinen eignen Worten klar genug hervor. Aber man vergesse nicht, daß die ganze Anschauungslehre Jacobi's im Grunde nur eine Glaubenslehre ist. Auch die sinnliche Anschauung heißt bei ihm Glaube insofern, als sie eine unmittelbare Ueberzeugung in sich schließt, die sich nicht weiter erklären läßt. Unser gesammtes Wissen ist nach Jacobi's Lehre entsprungen aus einem Glauben. Glaube heißt, nach dieser Ansicht, das Gefühl einer unerklärbaren aus dem Innern des denkenden Geistes hervorgehende Nöthigung, etwas für wahr zu halten. So fallen die Bedeutungen der Wörter Gefühl, Glaube und Anschauung in der Jacobi'schen Philosophie zusammen, und das Erkannte

selbst verwandelt sich in ein Geglaubtes. Wenn nun auch der treffliche Denker in dieser Lehre sich selbst sehr gut verstand, so kann doch die Philosophie bei einer solchen Stellung und Auslegung der Begriffe nicht stehen bleiben. Aber eben diese Anschauungs-Glaubenslehre stellt auch das Unbegreifliche in jeder Hinsicht über das Begreifliche. Sie streitet gegen jede Deduction des Endlichen aus dem Unendlichen. Sie erklärt alles Daseyn für unbegreiflich. Sie unterscheidet sich also wesentlich von den mystischen Träumen der Theosophen, die aus ihrer vermeinten Anschauung des Absoluten eine Fülle von apokalyptischen Kenntnissen zu schöpfen und den Zusammenhang zwischen den Naturkräften und dem Schöpfer der Natur mystisch analysiren zu können sich einbilden.

g) Seite 130. Die philosophirenden Köpfe, die doch Wahrheitslehrer im eminentesten Sinne des Worts seyn wollen, scheinen noch immer einer bestimmten Erklärung des Begriffs von Wahrheit aus dem Wege zu gehen, als ob sie sich in gleichem Falle mit dem Kirchenvater Augustin befänden, der auf die Frage: Was ist Wahrheit? antwortete; Si non quaeris, scio; si quaeris, nescio. Und am Ende kommt auf diesen Begriff doch alles an, wenn philosophisch dargethan werden soll, was in dieser, oder jener Hinsicht, in einem menschlichen Urtheile wahr, oder falsch, ist. Niemand hat auf diese Lücke in den Systemen der Philosophie und auf die Mängel der bis jetzt aufgestellten Erklärungen des allgemeinen Wahrheitsbegriffs besser aufmerksam gemacht, als der scharfsinnige, aus inniger Liebe zur Wahrheit

in den Wechsel der Systeme mehrfach hineingezogene Reinhold in einigen seiner neusten, kleinen Schriften, besonders in der Abhandlung über den Begriff und die Erkenntniß der Wahrheit, und in der neuen Beantwortung der alten Frage: Was ist Wahrheit?

h) Seite 141. Den verworrenen Streit unsrer theologischen Rationalisten, Superrationalisten und Supernaturalisten auf klare Principien zurückzuführen, und auf das deutlichste zu zeigen, daß der apostolische Christenglaube ein superrationalistischer, nicht bloß supernaturalistischer Glaube ist, giebt unter andern die kleine Schrift: Selbstständigkeit und Abhängigkeit, oder Philosophie und Theologie vom Professor E. F. Schulz in Gießen (Gießen, 1822.) eine treffliche, wenn gleich nicht befriedigende Anleitung. In dieser Schrift sind auch aus Luther's und Melanchthon's Werken, einige der Stellen ausgehoben, in denen der superrationalistische Glaube dieser beiden Reformatoren auf das nachdrücklichste sich ausspricht, z. B. wo Luther die Meinung, captivandos esse articulos fidei sub iudicium rationis humanae, eine abominabilem sententiam nennt. An den superrationalistisch-christlichen Offenbarungsglauben des hell denkenden Baco appellirt auch Claudius, der Wandsbecker Bote, (Werke, Harburg, Band VII. S. 32.). Die von ihm angeführte Stelle aus dem Buche de dignitate et augmentis scientiarum läßt keinen Zweifel über Baco's ernstliche Meinung übrig.

III.

Der Atheismus, der Pantheismus
und der
Hylozoismus.

III.

Der Atheismus, der Pantheismus und der Hylozoismus.

Durch die Zusammenstellung der Religionen in der ersten dieser Abhandlungen wurde klar, daß alle religiösen und irreligiösen Meinungen, die von philosophischen Principien ausgehen wollen, unter die vier Haupttitel: Atheismus, Pantheismus, Hylozoismus, und eigentlicher Theismus, zu stehen kommen, obgleich diese Vorstellungsarten sich auch vermischen und in ein einander übergehen können. Es fragt sich nun, welchen Ausspruch die sich selbst erkennende Vernunft über diese Lehren thut. Aber die Philosophie, als Dolmetscherin der Vernunft, kann die Täuschungen und Trugschlüsse, die auf diesem Wege sich ihr entgegenstellen, immer nur im Verstande derer zerstören, die fähig und bereit sind, sich vor-

gefaßten Meinungen zu entschlagen, besonders derjenigen Meinungen, denen eine falsche Vorstellung zum Grunde liegt, die sich der Mensch von seiner eignen Vernunft und eben dadurch von der Vernunft überhaupt macht. Durch die Analyse der allgemeinen Begriffe von Wissen und Glauben in der vorigen Abhandlung sind die Selbsttäuschungen, von denen die falschen Religionsphilosophien ausgehen, im Allgemeinen aufgedeckt. Die Resultate jener vorläufigen Erörterungen dürfen wir nicht aus dem Gedächtnisse verlieren, wenn wir die religiösen und irreligiösen Meinungen, die sich für philosophisch begründet ausgeben, einer durchgreifenden Kritik unterwerfen wollen. Die atheistischen, pantheistischen und hylozoistischen Meinungen können wir unmittelbar verbinden, weil sie sämmtlich, wenn gleich auf verschiedene Art, dem eigentlichen Theismus, dem philosophischen sowohl, als dem christlichen, widerstreiten.

I. Der Atheismus.

Die Bedeutungen, die das Wort **Atheismus** durch den Sprachgebrauch erhalten hat, können nicht genau genug unterschieden werden, wenn man keinem der Systeme Unrecht thun will, die

vom eigentlichen Theismus abweichen. Von dem Gehässigen, das dem Worte in den Augen der Meisten anhängt, ist hier nicht die Rede. Der ehrliche La Lande, der Astronom, nannte ja mit Stolz sich selbst einen Atheisten, und warb öffentlich Proselyten für seinen Atheismus; und wer es übel nimmt, ein Atheist betitelt zu werden, darf ja nur dem vieldeutigen Worte Gott noch eine neue Bedeutung geben, um in seiner besondern Sprache ehrlich versichern zu können, daß er kein Atheist sei. Aber ebendeßwegen, weil alles, was man in der Sprache des Volks, oder der Schulen, Gott, oder Götter, genannt hat, in dem verneinenden Begriffe von Atheismus sich wiederholt, ist dieser Begriff für die Philosophie unbrauchbar, so lange er bloß verneinend aufgestellt, nicht auf bestimmte positive Merkmale zurückgeführt wird. Solche Merkmale lassen sich nicht nachweisen, wenn nicht auch die durch den Sprachgebrauch begünstigte Unterscheidung zwischen dogmatischem und skeptischem Atheismus berichtigt wird. Denn nur der dogmatische Atheismus ist ein positiver; der skeptische, wie man ihn nennt, läßt keine vor der Vernunft hinreichende Gründe gelten, an Gott, oder an Götter, zu glauben; aber er erkennt auch die Gründe nicht für hinreichend, durch die bewiesen werden soll, daß

es keinen Gott gebe; er tritt also nur verneinend zwischen die Gründe des eigentlichen Atheismus und die den atheistischen Lehren entgegengesetzten Grundsätze. Auch der Skeptiker muß sich gefallen lassen, von denen, die an Gott, oder an Götter, glauben, zu den Atheisten gezählt zu werden, wenn er durch seine Zweifelsgründe die religiöse Ueberzeugung zerstört, und in seiner eignen Ueberzeugung ohne Gott ist, wie das griechische Wort es aussagt. Aber es fällt auch ins Auge, daß der skeptische Atheismus, wie er denn in dieser Bedeutung immerhin heißen mag, noch lange nicht wiederlegt ist, wenn der dogmatische sich vor der Vernunft nicht vertheidigen kann. Contradictorisch stehen, wie sich von selbst versteht, die Begriffe von Gott und Nicht-Gott einander entgegen. Wenn also die Wirklichkeit eines Gottes keinen vernünftigen Zweifel leidet, so schließt allerdings die Begründung des Theismus auch eine Widerlegung des skeptischen Atheismus in sich. Aber wer eine Lehre widerlegen will, muß sie auf ihren eignen Grund und Boden angreifen. Die Gründe, warum der Skeptiker den Theismus nicht gelten läßt, können sehr verschieden seyn von denen, die der dogmatische Atheist dem Theisten entgegenstellt. Ob überhaupt die Zweifelsgründe, die den religiösen Glauben zerstören, oder wenigstens wanken ma-

chen, durch irgend eine bündige Demonstration überwunden werden können, wollen wir hier noch nicht untersuchen, weil die Prüfung aller dieser Zweifelsgründe sich nicht trennen läßt von den Gegengründen des demonstrativen Theismus. Aber der eigentliche oder dogmatische Atheismus geht von einem positiven Princip aus, dem alle Philosophie in einem gewissen Sinne huldigen muß. Es fragt sich nur, ob der Atheist dieses Princip nicht mißdeutet.

Das Princip des dogmatischen Atheismus ist der allgemeine Begriff von der Natur. Ganz richtig hat sich der neuere französische Atheismus Natursystem genannt. Ohne einen allgemeinen Begriff von der Natur kann aber überall keine Philosophie bestehen, weil unser Erkennen in seinem ganzen Umfange mit diesem Begriffe zusammenhängt. Ohne vorläufig die Wirklichkeit einer Natur anzuerkennen, die von allen Seiten unser individuelles Daseyn umgiebt, und aus deren Schooße auch unsre individuelle Menschenvernunft hervortritt, wenn der Mensch gezeugt und geboren wird, können wir nicht einmal skeptisch philosophiren. Selbst wenn wir dasjenige, was uns als Natur erscheint, idealistisch als ein Erzeugniß unsrer eignen Geistesthätigkeit deuten, oder wenn wir es nach Leibnitzens Monadensysteme auf

eine durch prästabilirte Harmonie bei der Schöpfung der Welt möglich gewordene Zusammenwirkung einfacher geistiger Wesen zurückführen, müssen wir es uns als etwas in sich selbst Wirkliches wenigstens insofern vorstellen, als auch der Idealismus und der Leibnitzische Monadismus von der dem Menschen natürlichen Ansicht der Natur ausgeht. Auch ein irriges System, das auf dem Begriffe der Natur ruht, wird also in den Augen des natürlichen Menschenverstandes immer ein gewisses Ansehen behalten *a*).

Aus Naturbetrachtungen ist nach dem Zeugnisse der Geschichte die Philosophie entsprungen. Aber die ältesten Naturansichten, von denen wir Kunde haben, waren hylozoistisch, nicht atheistisch. Von Natur an seine fünf Sinne glaubend, denkt sich der Mensch, den kein Schulsystem seinem natürlichen Standpunkte entrückt hat, die Natur im Ganzen allerdings als eine sinnlich erkennbare Wirklichkeit, die alles Entstehen und Vergehen der Dinge umfaßt. Von dem sinnlich erkennbaren Entstehen des Einen aus dem Andern hat ja die Natur ihren Namen. Aber der Mensch trägt auch ein Lebensgefühl in sich, das nicht in die Sinne fällt. Etwas der Lebensthätigkeit Aehnliches scheint ihn aus den Naturerscheinungen anzusprechen, die er sinnlich wahrnimmt. Die Spe-

culation verfolgt diese Vermuthung. Die natürliche Entstehung des thierischen und menschlichen Lebens leitet den speculirenden Verstand auf die Voraussetzung einer allgemeinen Lebenskraft der Natur. Da nun die menschliche Lebensthätigkeit Vernunft in sich schließt, so überträgt die kühner gewordene Speculation auch leicht eine Art von Vernunft in die Natur; und der Hylozoismus nimmt die religiöse Richtung, in der die älteste Naturphilosophie mit allen heidnischen Religionen übereinstimmt. Das Heidenthum beseelte und vergötterte die Naturkräfte; die älteste Naturphilosophie suchte ein ewiges Lebensprincip, das die Vernunft in sich schließen sollte, unter dem Titel Gott, entweder in einem vorausgesetzten Urstoffe aller natürlichen Dinge, oder vorzugsweise in einem besonders merkwürdigen Stoffe, oder in einer chaotischen Einheit der Kräfte und Stoffe. Diese dem menschlichen Geiste natürlichste Ansicht der Natur zerstört der eigentliche Atheismus zugleich mit den höheren Religionen, in denen der Verstand sich über die Natur erhebt. Uebereinstimmend mit dem natürlichen Menschenverstande in dem unbedingten Vertrauen zu den menschlichen fünf Sinnen, verleugnet der Atheismus, um sich wissenschaftlich zu begründen, vorläufig das nicht sinnlich erkennbare Lebensgefühl, das der Mensch

in sich trägt, und das Bewußtseyn, in welchen die Vernunft sich selbst erkennt. Die Vernunft soll sich um sich selbst nicht eher bekümmern, bis sie unbedingt den Sinnen gehuldigt hat. Der Mensch soll begreifen, daß er nur ein räsonnirendes Thier ist, in dessen Gehirne auch diejenigen Vorstellungen, durch die sich die menschliche Natur von der thierischen unterscheidet, sammt und sonders aus den Eindrücken entspringen, die unsre organischen Sinne empfangen. Was in den Verstandesvorstellungen Wahres liegt, soll einzig und allein durch die organische Wahrnehmung eine unbezweifelbare Beglaubigung erhalten. Auf die organische Wahrnehmung soll der allgemeine Begriff von der Natur in jeder haltbaren Bedeutung dieses Worts zurückgeführt werden. Da wir nun das Wirkliche in der Natur durch die Sinne als eine Materie erkennen, die einen Raum ausfüllt, in welchem sie sich mannigfaltig gestaltet, so soll jede nicht materielle Wirklichkeit entweder als eine erdichtete von der Vernunft abgewiesen, oder als eine Wirkung von Kräften der Materie erklärt werden. Irgend eine Materie muß nach dieser Naturansicht als ewig gesetzt werden, weil ohne Voraussetzung von etwas Ewigem kein Entstehen des Einen aus dem Andern denkbar ist. Wie die Vernunft zu dem Machtspruche kommt, daß etwas Ewiges

seyn muß, da uns doch die Sinne gar keine Kunde von diesem Ewigen geben, und warum wir diesen Machtspruch der Vernunft für gültig anerkennen sollen, da er doch der sinnlichen Wahrnehmung widerstreitet, dieß tiefer zu untersuchen, findet der vollendete Atheist nicht der Mühe werth. Zu dem sinnlich begründeten Begriffe von der Materie kehrt er zurück. Unter den Kräften der sinnlich erkennbaren Materie hebt er die Anziehungs- und Abstoßungskraft als die allgemeinsten hervor, subordinirt diesen Kräften alle übrigen Naturkräfte; mechanisirt dadurch die ganze Natur; deducirt auch die Lebensthätigkeit aus einer vielfachen Zusammenwirkung mechanischer Kräfte in mancherlei organisch verbundenen Stoffen. Die Schlüsse, nach denen, diesen Voraussetzungen gemäß, alle Religion als Schwärmerei und Grillenfängerei abgefertigt wird, sind bekannt. Aber eine genauere Ansicht der Voraussetzungen, mit denen der dogmatische Atheismus steht und fällt, ist nicht nur nöthig, um die Schlüsse zu entkräften, die bei einer gewissen Art, zu denken, dem natürlichen Menschenverstande sich leicht anschmeicheln; wir werden zugleich, wenn wir die erste Prämisse dieser Schlüsse aufdecken, vertrauter mit dem wahren Begriffe des Ewigen, das der Atheismus in die Natur verpflanzt.

Wo der dogmatische Atheismus sich des menschlichen Geistes bemächtigen soll, muß zuerst der Sensualismus schon so tief in alle Vorstellungen eingedrungen seyn, daß er das höhere Bewußtseyn, in welchem die Vernunft sich selbst erkennt, völlig verdunkelt. Dieses höhere Bewußtseyn gehört aber ursprünglich zur menschlichen Natur. Wir finden daher den dogmatischen Atheismus zuerst nur beschränkt auf gewisse Schulen, in denen der Sensualismus als die einzige gesunde Philosophie sich geltend gemacht hat. Aus diesen Schulen kann er sich als Modephilosophie in das gemeine Leben verbreiten, wie in Frankreich, aber nur, wenn ihm das Zeitalter schon entgegen kommt. Eine überverfeinerte Sinnlichkeit begünstigt den Sensualismus schon dadurch, daß sie die Gefühle niederdrückt, die sich im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur vereinigen. Nur auf ein verfeinertes Genußleben raffinirend, will der Mensch auch von nichts Heiligem wissen. Auch eine Moral, die ihm gefallen soll, muß die Heiligkeit der Pflicht zerstören, und als bloße Genußlehre den Verstand für sich gewinnen. Trifft sich nun, daß unter diesen Umständen, wie in Frankreich, die empirischen Naturstudien, verbunden mit Mathematik, vor allen übrigen wissenschaftlichen Beschäftigungen den Vorrang erhalten, so hat der Atheis-

mus gewonnenes Spiel. Denn die empirischen Naturstudien bieten durch sich selbst dem Sensualismus die Hand, wenn der denkende Kopf nicht zugleich auf das höhere Bewußtseyn, in welchem die Vernunft sich selbst erkennt, zu achten geneigt ist. Die Mathematik weiß eben so wenig etwas von übersinnlichen Dingen. Die Fortschritte, die der Atheismus seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich und von dort aus auch in andern Ländern gemacht hat, sind also als psychologisches Phänomen nicht schwer zu erklären. Aber auch nur unter diesen Umständen kann der Atheismus Modephilosophie werden. Denn so groß auch das Uebergewicht der Sinnlichkeit in der menschlichen Natur, und so allgemein auch die Abneigung der meisten Menschen gegen Verstandesbeschäftigungen ist, deren Gegenstände nicht in die Sinne fallen, und die sich nicht messen und berechnen lassen; so unterscheidet doch der natürliche Menschenverstand ziemlich scharf zwischen der Betrachtung der Dinge, die in die Sinne fallen, und dem Bewußtseyn von etwas Uebersinnlichem, wovon er sich freilich selten eine klare Rechenschaft geben kann, das ihn aber immer für irgend einen religiösen Glauben empfänglich erhält. Die menschliche Natur sträubt sich gegen den Atheismus, ehe sie ihm erliegt. Dafür aber macht sich der Atheis-

mus um so zuversichtlicher geltend, wenn er das ihm widerstrebende Princip der natürlichen Denkart überwunden hat. Denn er erscheint sich selbst als das Werk eines völlig gereiften und mündig gewordenen Verstandes, weil er von freier Naturbetrachtung ausgeht, und in seinen kalten Syllogismen sich durch keines der Gefühle stören läßt, die sich in jede religiöse Reflexion einmischen. Daher hat der Atheismus den großen Vortheil für sich, daß er nicht, wie die religiösen Meinungen, den Angriffen des Spottes ausgesetzt ist; denn er hat keinen Anstrich von Schwärmerei, und erwartet ruhig den kalten Beweis, daß er sich mit seinem Naturbegriffe täusche. Diesen Beweis zu führen, ist aber unmöglich, wenn nicht die Grundlosigkeit des Sensualismus, dessen Verhältniß zum Atheismus schon in der vorigen Abhandlung angedeutet werden mußte, dem unbefangenen Forschungsgeiste aufgedeckt wird. Wir müssen uns also hier an alles das erinnern, was uns die Analyse des menschlichen Erkennens in Beziehung auf den Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft gelehrt hat. Dieß vorausgesetzt, ist es nicht schwer, die Dürftigkeit des atheistischen Naturbegriffs zu entblößen.

Durch die Sinne erhalten wir die erste Kunde von der Natur; durch fortgesetzte sinnliche

Wahrnehmung wird dem Verstande möglich, aus der regelmäßigen Wiederkehr natürlicher Ereignisse unter Bedingungen, die sich ebenfalls wiederholen, die Naturgesetze zu abstrahiren, die nichts anders sind als eben jene in der Natur selbst liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Entstehung des Einen aus dem Andern, und der Veränderungen, die Eins durch das Andere leidet. Wir erkennen aber diese Bedingungen durch die sinnliche Wahrnehmung nur als Thatsachen in der sich gleich bleibenden Folge des Einen auf das Andere. Daß wir in dieser sich gleich bleibenden Folge von Thatsachen das Vorangehende Ursache und das Nachfolgende Wirkung nennen, und die Naturgesetze aus Naturkräften ableiten, ist die logische Bedingung der Möglichkeit, ein Naturphänomen zu erklären. Die Deduction des allgemeinen Begriffs der Causalität hängt also mit der Deduction des allgemeinen Naturbegriffs unzertrennlich zusammen *b*). Aber gesetzt auch, der Begriff der Causalität, durch den der Verstand in die Natur einzubringen sucht, ließe sich ungeachtet der skeptischen Einwendungen von Hume, die noch kein Sensualist entkräftet hat, empirisch deduciren auf die Art, wie man es in den Schulen des Sensualismus noch immer versucht, so hätte der dogmatische Atheismus auch damit noch nichts gewonnen.

Denn wir erkennen ja nach dieser Voraussetzung die Naturkräfte immer nur insofern, als sie sich durch äussere Thatsachen unsern Sinnen kund thun. Wir erkennen sie also nur in ihren Wirkungen, nicht in sich selbst. Was das also ist, das in der Natur wirkt und die in die Sinne fallenden Veränderungen hervorbringt, bleibt uns immer noch unbekannt, wir mögen es in Beziehung auf das Uebereinstimmende in gewissen Erscheinungen mit noch so vielen Namen belegen. In unsern empirisch begründeten Begriffen von Naturkräften liegt nichts weiter als ein vorausgesetztes Etwas, das wir zwar insofern kennen, als es sich uns in gewissen Erscheinungen unbezweifelbar kund thut, aber darum noch nicht in irgend einer andern Beziehung, also auch nicht in Beziehung auf die ursprüngliche Möglichkeit der Veränderungen der Natur, in welcher jede Kraft die andere bedingt. Was wir physische Anziehungskraft, Schwere, Magnetismus, Elektricität, chemische Wahlanziehungskraft, organische Bildungskraft nennen, ist für unsern Verstand auf dem Standpuncte der empirischen Reflexion immer etwas Räthselhaftes, über welches keine Erfahrung uns belehren kann, ob es im Innern der Natur nicht bloße Wirkung einer andern uns unbekannten Kraft ist. Ueberhaupt drückt sich durch die Unterscheidung zwischen Kraft

und Wirkung im Innern der Natur nur das Unvermögen unsers Verstandes aus, auf dem Standpunkte der empirischen Reflexion den Begriff der Kraft an etwas anzuknüpfen, das nicht auch als bloße Wirkung einer andern Kraft gedacht werden kann. So nennen wir die Schwere eine Naturkraft, können sie aber mit der Elektricität und dem Magnetismus auch unter den Begriff einer allgemeineren, nicht bloß mechanischen Anziehungskraft stellen, die sich uns nur auf verschiedene Art in den mechanischen, elektrischen, chemischen, magnetischen, und andern Phänomenen kund thut. Und wie könnte die Erfahrung uns lehren, daß nicht auch die allgemeine Anziehungskraft der materiell erscheinenden Dinge in einer höheren Kraft gegründet sei, von der wir durch die Sinne nichts erkennen?

Wenn wir nicht nach Belieben in einer gewissen Beziehung Kraft nennen wollen, was wir uns in andrer Beziehung nur als Wirkung einer anderen Kraft, oder mehrerer Kräfte denken, zum Beispiel die Verdauungskraft, so können wir den Begriff von einer Urkraft nicht umgehen; denn nur in diesem Begriffe liegt das wesentliche Merkmal des Unterschieds zwischen Kraft und bloßer Wirkung. Die Erfahrung aber kann uns nicht einmal lehren, ob wir alle Kräfte der Na-

tur auf eine einzige Urkraft zurückführen, oder mehrere Urkräfte annehmen sollen. Der Begriff einer Urkraft ist wieder unzertrennlich von der Idee des Absoluten, von welchem uns die Erfahrung gar nichts lehrt. Der atheistische Naturbegriff liegt also mit sich selbst im Streite. Er will ganz und gar durch sinnliche Wahrnehmung begründet seyn, und nimmt doch Merkmale in sich auf, die der sinnlichen Wahrnehmung völlig fremd sind. Er schiebt ein Absolutes und Ewiges, wovon die Erfahrung nichts weiß, in die Natur hinein, um die Natur als dieses Absolute und Ewige aus sich selbst zu erklären. Der Atheismus will uns durch Analyse dessen, was in die Sinne fällt, das Innere der Natur aufschließen, um uns zu belehren, daß ausser der dynamischen Allheit der Dinge, die uns als materielle Körper in die Sinne fallen, nichts in sich selbst Wirkliches anzunehmen sei; aber was in die Sinne fällt, ist keine dynamische Allheit der Dinge; es ist nur eine im Unendlichen sich verlierende Reihe von Erscheinungen, in denen wir die Wirkung von Kräften erkennen, die in unsrer Vorstellung zu nichts werden, wenn wir nicht eine empirisch unbekannte Urkraft. oder Urkräfte voraussetzen.

Freilich soll die Weisheit des Atheismus eben darin bestehen, daß wir nach der Analogie von dem, was in die Sinne fällt, auf das Uebrige schließen sollen, das sich unsern Sinnen verbirgt; aber auch diese Analogie streitet gegen sich selbst. Richtige Erfahrungsschlüsse nach dem Princip der Analogie gründen sich immer auf eine bekannte Uebereinstimmung zwischen dem Gegenstande des Schlusses und dem Dinge, von dessen Natur wir auf die Natur jenes Gegenstandes schließen. Weil die Planeteu unsers Sonnensystems uns astronomisch als Weltkörper bekannt sind, die, wie unsre Erde, die Sonne umkreisen, so dürfen wir muthmaßlich schließen, daß es auf ihnen ungefähr eben so, wie auf unsrer Erde aussieht, auch wenn wir noch nicht mit Hülfe der Fernröhre Berge und Thäler in ihnen entdeckt hätten. Aber vom Urgrunde der Veränderungen in der Natur der Dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, eutdecken wir auch durch die geschärfteste Beobachtung gar nichts. Der Atheismus schiebt also nicht nur willkürlich das Absolute, von dem sich in der Natur keine Spur zeigt, in die Natur hinein; er legt auch willkürlich diesem Absoluten materielle Eigenschaften bei, um nur sein Princip nicht aufzugeben, da er doch nach diesem Princip höchstens nur auf gutes Glück muthmaßen, aber nicht beweisen

kann, daß das Absolute von ähnlicher Beschaffenheit sei, wie die in die Sinne fallenden materiellen Dinge.

Es bedarf zur Abfertigung der Anmaßungen des dogmatischen Atheismus keiner transcendentalen Analyse der Vorstellungen, die der natürliche Menschenverstand sich von einer materiellen Körperwelt macht. Der natürliche Menschenverstand, der sich auf transcendentale Speculationen nicht einläßt, wird immer bei der Meinung beharren, daß, wenn auch der Raum, als solcher, nur etwas in unserer Vorstellung sei, doch die in die Sinne fallenden materiellen Dinge mit ihren körperlichen Absonderungen und Dimensionen als wirkliche Dinge ausserhalb unsrer Vorstellung existiren. Von dieser Seite trifft der Materialismus, der, in seiner ganzen Strenge durchgeführt, mit dem Atheismus einerlei ist, wieder mit dem natürlichen Realismus zusammen, der in keiner Schule entstanden, und nur in mehreren Schulen beibehalten ist. Wir haben aber im Gebiete der Religionsphilosophie nicht nöthig, die Leibnitzische, oder die Kantische Deduction unsrer Vorstellungen vom Raume und von einer Körperwelt zu prüfen, um uns mit dem Atheismus abzufinden. Wir dürfen ihn nur apagogisch bei seinen eignen Voraussetzungen fest halten, und die

Ansprüche, die er macht, zur Rechenschaft fordern. Sei die Materie, wie sie räumlich in die Sinne fällt, etwas in sich selbst Wirkliches; sei die Welt als eine Allheit von körperlichen Dingen eine in sich selbst wirkliche Welt; so kann doch schon der gemeinste Verstand begreifen, daß der Schluß von der Existenz körperlicher Dinge auf die Nicht-Existenz eines unkörperlichen Etwas ein logischer Luftsprung ist. Daher hat auch der natürliche Realismus in der Richtung, wo er mit dem Materialismus zusammentrifft, die Menschen nie in ihrem religiösen Glauben gestört. Hypothetisch kann man, diesem Realismus gemäß, sich vorstellen, das Geistige im Daseyn sei eine Evolution des Körperlichen, oder eine Wirkung der Kräfte, durch welche die reelle Materie sich entwickelt und bildet. Diese Hypothese läßt sich auf mancherlei Art ausspinnen. Man kann das Denken und Empfinden in der Form eines organischen Körpers aus chemischen, oder elektrischen, oder magnetischen Wirkungen der Bestandtheile eines solchen Körpers zu deduciren, und auf diese Art eine Animalität, die unter gewissen Bedingungen zur Vernunft wird, zu construiren versuchen. Die neueren Entdeckungen in der empirischen Naturlehre, besonders die höchst merkwürdigen Verhältnisse des Galvanismus zu den Functionen der physischen Lebensthä-

tigkeit, kommen dieser Vorstellungsart sehr gelegen. Aber bequemer macht man sich das Hypothesenspiel, wenn man, wie Epikur, die ganze Natur mechanisirt, und die Kräfte der bloß mechanischen Anziehung und Abstoßung für die alleinigen Urkräfte der Natur erklärt. Und auch diese Vorstellungsart hat den natürlichen Zusammenhang der Dinge insofern für sich, als ohne mechanische Bewegung, indem ein materielles Quantum sich dem andern nähert, oder von ihm entfernt, auch keine chemische, elektrische, und magnetische Auziehnng und Abstoßung möglich ist. Aber mit allen diesen physikalischen Combinationen ist noch nicht der kleinste Schritt gethan, uns in die verborgene Werkstätte des animalischen Lebens einzuführen. Das Leben selbst wird nie ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, auch da nicht, wo in den körperlichen Aeusserungen der Animalität vielleicht ein chemischer, oder elektrischer, oder magnetischer Proceß sich nachweisen läßt *c*). Der Zusammenhang des Einen mit dem Andern im Innern des sich selbst beobachtenden Geistes hat nicht die mindeste Aehnlichkeit mit der gegenseitigen Anziehung und Abstoßung körperlicher Dinge. Die mechanische Bewegung hat mit der Gemüthsbewegung nichts weiter gemein, als, daß beide in der Zeit erfolgen. Die Wirkungen der Elektrici-

tät, des Magnetismus und der chemischen Wahlanziehung, die in einen lebenden Körper die Vitalität begleiten, oder zu begleiten scheinen, nehmen einen ganz andern Charakter an, wenn die Vitalität aus diesem Körper entwichen ist. Sie erscheinen dann ganz als dieselben, die sich auch an unorganisirten Stoffen zeigen. Der Materialist, der das Leben nur als umgekehrte Form des Verwesungsprocesses deduciren will, macht das Plus zu einem Bestandtheile des Minus. Was zu dem Mechanismus, dem Chemismus, dem Elektricismus und dem Magnetismus hinzukommen muß, wenn ein Lebensproceß daraus werden soll, in jenen allgemeineren Thätigkeiten der Natur aufsuchen, heißt, das Fehlende ergänzen wollen aus dem, wo es fehlt. Aber auch eine sich selbst zerstörende Hypothese schreckt den in der Sinnlichkeit versunkenen Verstand nicht zurück, wenn es gilt, das Geistige zu materialisiren. Daher werden solche Naturdeuteleien immer Liebhaber finden. Da ferner die sich selbst erkennende Vernunft sich von der Sinnlichkeit im strengsten Gegensatze unterscheidet, bleibt uns der Materialist, der in der Vernunft nur eine besondere Form der Animalität wahrnehmen will, auch die Erklärung der Möglichkeit dieser Wahrnehmung schuldig; denn die innere Wahrnehmung setzt schon

Vernunft voraus, während die bloße Animalität auf die äussere Wahrnehmung beschränkt bleibt. Ein geistiges, in sich selbst wirkliches, vernünftiges, und über die materiellen Bedingungen der organischen Lebensthätigkeit erhabenes Daseyn bleibt also denkbar, auch wenn man den Begriff von Materie gelten läßt, mit dem der Atheismus steht und fällt. Der Atheismus kann also auch als Materialismus nach seinen eignen Voraussetzungen sich selbst nicht behaupten.

Durch diese apagogische Widerlegung des dogmatischen Atheismus wird aber der skeptische noch nicht untergraben, auch dann nicht, wenn er denselben Voraussetzungen folgt. Wo der Sensualismus in jeder Hinsicht als das wahre System der gesunden Vernunft sich geltend machen will, da kann er auch die Grundlage eines Skepticismus werden, der sich von dem transcendentalen, aus einer tieferen Analyse der Gesetze des menschlichen Erkenntnißvermögens geschöpften Skepticismus merklich unterscheidet. Dieser sensualistische Skepticismus greift die Religion mit denselben Waffen an, wie der dogmatische Atheismus. Er ist aber bescheidener in seinen Folgerungen. Er läßt sich gefallen, daß seine Schlüsse nicht die absolute Unmöglichkeit eines in sich selbst wirklichen, von materiellen Bedingungen unabhän-

gigen, rein geistigen und vernünftigen Daseyns beweisen. Aber er verlangt, um sich für widerlegt zu bekennen, einen Beweis der metaphysischen Wirklichkeit des geistigen Daseyns, das er bezweifelt; und diesen Gegenbeweis soll man nach denselben sensualistischen Principien führen, die dem Atheismus zum Grunde liegen. Wer sich auf dieses Ansinnen einläßt, ist schon überwunden. Denn nach der sensualistischen Erkenntnißlehre läßt sich ein geistiges Daseyn, das sich nicht aus physischen Kräften entwickelt, nicht einmal wahrscheinlich machen, weil alle Kenntniß, die wir von einem geistigen Daseyn haben, auf unsrem eigenen Selbstbewußtseyn ruht, das einen physisch gezeugten Körper voraussetzt, in welchem es sich nur nach und nach entwickelt. Wer also dasjenige, was wir von der menschlichen Natur durch die Sinne erkennen, zur Basis aller geistigen Selbstkenntniß macht, urtheilt consequent, daß wir nach einem Schatten haschen, wenn wir nach irgend einem geistigen Daseyn fragen, das in sich selbst wirklich und von den materiellen Bedingungen der Möglichkeit unabhängig seyn soll.

Wo der Sensualismus nicht der höheren Selbstkenntniß weichen will, die von der Selbstanschauung der Vernunft ausgeht, ist mit allen Syllogismen zur völligen Widerlegung des Atheis-

mus überhaupt nichts ausgerichtet, wenn diese Lehre mit einer Wahrscheinlichkeit sich begnügt, die sie aus der sinnlichen Naturbetrachtung schöpft. Den Atheisten, dessen Verstand so fest an der Sinnlichkeit hängt, daß er auch seine eigne Menschenvernunft nur im Spiegel der sinnlichen Wahrnehmung erkennen kann, muß man seinem Schicksale überlassen, er mag dogmatisiren, oder empirische Zweifelsgründe gegen empirische Wahrscheinlichkeitsgründe abwägen. Daß die Vernunft, die in der menschlichen Natur denkt, unter physischen Bedingungen in das irdische Leben eintritt, und unter dem Drucke dieser Bedingungen auch sich selbst nur sehr unvollkommen erkennt, ist gewiß genug. Aber indem sie sich selbst unmittelbar durch sich selbst erkennt, ist sie sich durchaus keiner Abstammung aus der Sinnlichkeit, von der sie sich contradictorisch unterscheidet, und keiner physischen Entstehung bewußt, auch wenn ihr unbegreiflich bleibt, woher sie kommt, und wohin sie fahren wird. Da nun Wahrscheinlichkeitsgründe, die aus der Naturgeschichte des menschlichen Daseyns genommen sind, vor der sich selbst erkennenden Vernunft alle Bedeutung verlieren, wenn sie zur Erklärung der Möglichkeit und Wirklichkeit unsrer eignen Vernunft dienen sollen, so lösen eben diese Wahrscheinlichkeitsgründe sich auch in

nichtige Muthmaßungen auf, wenn sie die metaphysische Wirklichkeit einer ewigen und göttlichen Vernunft, die durch gar keine physische Bedingungen gefesselt ist, unwahrscheinlich machen sollen.

Aus dieser kritischen Analyse des atheistischen Naturbegriffs ergiebt sich auch schon vorläufig, daß der Mensch Gott in der Natur nicht finden kann, wenn die Vernunft ihn nicht vorher im Bewußtseyn ihrer selbst gefunden hat. Doch ehe diese Wahrheit in allen ihren Beziehungen erläutert werden kann, müssen noch mehrere Untersuchungen vorangehen.

II. Der Pantheismus.

Wie der eigentliche Atheismus aus einem in der Sinnlichkeit versunkenen Verstande hervorgeht, so entwickelt sich der Pantheismus in der Erhebung des denkenden Geistes über die Sinnlichkeit aus der rein metaphysischen Betrachtung des Absoluten. Er hat daher einen ganz andern psychologischen Charakter, als der eigentliche Atheismus, mit dem er doch in den meisten, das religiöse Bedürfniß angehenden Resultaten zusammentrifft, wenn er nicht, wie in der brahmini-

schen Religion, durch mythische Dichtung sich in einen kühnen Polytheismus verwandelt, oder durch mystische Deutung in andre Volksreligionen und sogar in das Christenthum herabgezogen wird. Der natürliche Menschenverstand, dem der eigentliche Atheismus sich so leicht anschmeichelt, hat den Pantheismus noch immer von sich gestoßen. Auch in den Schulen kann er nur unter besondern Umständen Modephilosophie werden. Die Ursachen des natürlichen Schicksals dieser Lehre sind leicht zu entdecken, wenn man die Lehre selbst näher kennen lernt. Nicht so leicht ist es, ihr völlige Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne ihr anzuhängen.

Eine Lehre, die von der reinen Betrachtung des Absoluten ausgeht, empfiehlt sich schon dadurch der sich selbst erkennenden Vernunft. Der Pantheist sucht das Absolute nicht in der materiellen Natur der Dinge auf, und schiebt es nicht durch einen blinden Machtspruch in die Natur hinein; er will es erkennen durch ein reines Denken, das über alle sinnliche Wahrnehmung erhaben ist; und erst nachdem er es auf diese Art erkannt haben will, glaubt er es wieder zu finden auch in der materiellen Natur der Dinge.

Wer mit Kant das Absolute für eine bloße Idee erklärt, durch welche die Vernunft gar nichts

in sich selbst Wirkliches erkennt, hat nach seiner Ansicht nicht einmal nöthig, den Pantheismus einer besondern Aufmerksamkeit zu würdigen, wenn er nach eben dieser Ansicht den metaphysischen Theismus hinlänglich widerlegt zu haben glaubt. Wer aber die in der vorigen Abhandlung erläuterten Aussprüche der sich selbst erkennenden Vernunft nicht bezweifelt, kann nicht umhin, das in sich selbst wirkliche Absolute dem forschenden Verstande auch als obersten Erklärungsgrund zu vergegenwärtigen. Denn was wir uns als die Wurzel alles Daseyns denken müssen, scheint doch auch als oberster Erklärungsgrund nothwendig gesetzt werden zu müssen, wenn die Vernunft nicht sich selbst widersprechen soll. Setzen wir nun das Absolute als obersten Erklärungsgrund, oder, mit andern Worten, machen wir die Idee des Absoluten zum alleinigen Anfangspunkte der Wissenschaft im strengsten Sinne, das heißt, einer Wissenschaft, die von dem in sich selbst Wirklichen ausgeht, also sich nicht auf empirische, subjectiv-logische und mathematische Reflexion beschränkt; so ist schon durch diese Bezeichnung des Weges der metaphysischen Speculation der Pantheismus auf eine solche Art eingeleitet, daß dem consequenten Verstande kaum möglich bleibt, ihm zu widerstehen. Dieß zu zeigen, muß unser erstes Geschäft

seyn, wenn wir den Pantheismus nicht abweisen wollen, ohne ihn verstanden zu haben. Dahin zielt auch die Lehre Jacobi's, der den Pantheismus des Spinoza für das nothwendige Resultat jeder Metaphysik erklärt, die alles von Grund aus begreiflich machen, und doch den Begriff von Gott nicht aufgeben will. Was dann in Beziehung auf das religiöse Bedürfniß aus diesem Resultate folgt, muß der Philosoph sich gefallen lassen, wenn er nicht aufhören will, Philosoph zu seyn.

Daß der Pantheist, wenn er seine Lehre als ein religiöses System geltend zu machen sucht, dem Worte Religion eine Bedeutung giebt, die dem gemeinen Leben sowohl, als allen übrigen Schulen, fremd ist; daß der Pantheismus die moralischen Elemente der Religion vernichtet, weil man einen sich seiner selbst nicht bewußten All-Eins-Gott zwar mystisch anstaunen, und sich nach ihm hinsehnen, und sein individuelles Ich in das mystische All-Eins zu versenken streben kann; daß man aber darum dieses All-Eins doch nicht wahrhaft anbeten kann; daß das ewige Walten und Wirken eines solchen All-Eins-Gottes in derselben blinden Nothwendigkeit befangen ist, wie die ewige Natur der Atheisten; daß also der Pantheismus eben so wenig, wie der eigentliche Atheismus, einen vernünftigen Glauben an eine göttliche

Vorsehung zuläßt; alles dieß zeigte sich uns schon in der problematischen Ansicht der Religionen. Aber die Einwendungen, die der gesunde, nicht in eccentrischen Einfällen sich selbst gefallende Verstand auf dem Standpunkte des religiösen Bedürfnisses gegen den Pantheismus macht, sind keine philosophische Widerlegungsgründe. Als Mann der Wissenschaft im höchsten Sinne des Worts stellt sich der Pantheist dem Theisten, der an einen persönlich absoluten Gott und an eine in einem absoluten Selbstbewußtseyn thätige Vorsehung glaubt, gegenüber. Auf dem Standpunkte des absoluten Wissens, dessen er sich rühmt, erwartete er den Angriff. Kann der philosophirende Verstand den Pantheismus von diesem Standpunkte nicht verdrängen, so muß er sich ihm ergeben. Ein Glaube, der die Wissenschaft nicht nur übersteigt, sondern sich mit ihr entzweiet, entwurzelt die Philosophie, auch wenn er sie mit Jacobi'schem Scharfsinne und Tiefsinne durch alle ihre Labyrinthe begleitet.

Wir wollen die Lehre, nach welcher alles Wissen in der höheren oder philosophischen Bedeutung des Worts auf eine demonstrative, oder intuitive Erkenntniß des Absoluten zurückgeführt wird, in ihrem ganzen Umfange Absolutismus nennen. Der Pantheismus ist vollendeter Absolutismus. Die verschiedenen Gestalten, die er in älteren und neue-

ren Zeiten angenommen hat, müssen aber sämmtlich als Trugbilder erscheinen, wenn aus den Elementen des menschlichen Erkennens bewiesen werden kann, daß alle Versuche, das Endliche aus dem Unendlichen, das Zeitliche aus dem Ewigen, das Relative aus dem Absoluten, zu deduciren, von einer dialektischen, oder einer mystischen Selbsttäuschung ausgehen. Aber die Prüfung des Absolutismus in seinem ganzen Umfange läßt sich von der Zergliederung der Formen, in denen der Pantheismus sich entwickelt hat, nicht wohl trennen. Wir wollen also den Absolutismus sogleich als Pantheismus ins Auge fassen, und die Art, wie man sich in den pantheistischen Systemen über die Erkenntniß des Absoluten erklärt, mit den Aussprüchen der sich selbst erkennenden Vernunft zusammenstellen. Hat man das Verhältniß des Pantheismus zu der wirklichen Erkenntniß des Absoluten im Allgemeinen richtig gefaßt, so kann man die umständlichere Analyse der pantheistischen Lehren nach den besondern Systemen des Bruno, des Spinoza, und Anderer, der Geschichte der Philosophie überlassen.

Die Erkenntniß des Absoluten, deren der Pantheist sich rühmt, ist entweder dialektisch, oder mystisch. Der mystische Pantheismus geht aber auch in den dialektischen über. Rein dialek-

tisch ist der unvollendete, sich selbst in einem transcendentalen Skepticismus begrabende Pantheismus des Xenophanes und Parmenides; ferner der naturphilosophische des Heraklit; der eigentliche Spinozismus; und der unter dem Titel einer objectiven Logik neulich von der mystischen Anschauungslehre, der Form nach, abgefallene Hegelianismus. Alle diese Systeme gehen von einer Zergliederung allgemeiner Erkenntnißbegriffe, besonders der Begriffe vom Seyn und Werden, aus, und suchen durch Schlüsse, nur auf verschiedenen Wegen, zum Beispiel in der sich selbst so nennenden objectiven Logik durch Zurückführung der Verstandesvorstellungen auf eine höhere Vernunftvorstellung oder Idee, zu demonstriren, daß das Absolute ein alleiniges Eins, und daß in diesem Einen alles Mögliche und Wirkliche einerlei sey. Gott heißt nach diesen Lehren, wie es sich trifft, das alleinige Eins bald in jeder Hinsicht, bald nur insofern, als es eine ewige Vernunft in sich tragen, oder mit der Vernunft, die in der menschlichen Natur sich selbst erkennt, ursprünglich einerlei seyn soll. Zwischen dem rein dialektischen und dem mystischen Pantheismus liegt der des Bruno, der zum Theil aristotelischen, zum Theil neuplatonischen Ursprungs ist, in der Mitte.

Der mystische, jetzt in Deutschland beliebtere Pantheismus findet sich mit der Anschauungslehre, auf die er gegründet ist, schon in der brahminischen Religion. Ob er dieser Religion auch historisch zum Grunde liegt, oder durch spätere Speculation dichtender Metaphysiker am Ganges in die indische Mythik hineingeschoben ist, muß durch historische Nachforschungen aufgeklärt werden. In jedem Falle hat er durch den Uebergang in den Polytheismus der Indier einen andern Charakter erhalten, als in den Schulen der europäischen Philosophie, wo er durch ähnliche Speculation wieder geboren ist. Denn die Götter, die das unaussprechliche Eine, das alles Daseyn in sich trägt, nach der indischen Dichtung aus seinem ewigen Wesen ausströmt, und nach Millionen von Jahren mit der Körper- und Geisterwelt wieder in sich aufnimmt, um sie dann von neuem wieder zu gebären, sind persönliche, mit moralischer Freiheit handelnde Naturen. Zu diesen Göttern kann der Indier andächtig beten, auch wenn er ihre geistige Individualität, wie seine eigne, nur für eine Form des allgemeinen ewigen Einen hält. In dem mythischen Schleier des Emanationssystems verliert der Pantheismus das Zurückstoßende, das er ohne diese Hülle für den natürlichen Verstand hat. Ohne Mythik löset auch das Emanations-

system sich in reinen Pantheismus auf, der in seinen Resultaten mit dem eigentlichen Atheismus zusammentrifft.

Aber wo die Phantasie die Rolle der Vernunft spielt, da findet der begeisterte Mystiker auch in den ungeheuersten Resultaten nichts Anstößiges, das ihn in seinen frommen Rührungen stören könnte. So konnte das indische Emanationssystem, das über Persien durch die zoroastrische Religion in die plotinische Philosophie eingedrungen, und von der plotinischen Schule in die griechische und römische Mythik übertragen war, auch in das Judenthum, in das Christenthum der sogenannten Theosophen, und sogar in den Mahomedanismus aufgenommen werden, wo es sich als entschiedenen Pantheismus in der Geheimlehre der weit verbreiteten Secte der Sophi's oder Sufi's kräftiger und, man möchte sagen, derber ausgesprochen hat, als in irgend einer andern Schule *d*). Abgesondert von der mythischen Emanationslehre, unterscheidet sich der mystische Pantheismus von dem dialektischen nur durch das Princip der geistigen Anschauung, die dann für die höchste Potenz der Vernunft erklärt wird. Durch diese Anschauung, die in der Vernunft über dem Bewußtseyn liegen, und das Bewußtseyn als einen untergeordneten Reflexionsact aus sich erzeugen soll, will

der mystische Pantheist erkennen, wie Alles, was im Bewußtseyn sich unterscheidet, Eins und Einerlei sei in einem alleinigen, alles Daseyn umfassenden Absoluten, das dann bald schlechthin, bald in dieser oder jener besondern Beziehung, Gott genannt werden soll. Der im Lichte dieser Anschauung glänzende Pantheismus hängt aber in seinem demonstrativen Theile mit dem dialektischen des Spinoza, des Bruno, des Heraklit, des Xenophanes und Parmenides, so genau zusammen, daß man erst die dialektische Verkettung aller dieser Lehren gefaßt haben muß, ehe man das mystische Anschauungsprincip in Beziehung auf die Schlüsse, die aus ihm hervorgehen sollen, einer besondern Prüfung unterwirft.

Der dialektische Pantheismus würde dem prüfenden Verstande in unsern Tagen wenig zu schaffen machen, wenn er auf dem logischen Standpunkte stehen geblieben wäre, wohin ihn Parmenides zu einer Zeit stellte, da die Logik noch im ersten Werden begriffen war. Aus der Betrachtung des logischen Seyns schloß Parmenides, daß vor der Vernunft Alles Eins sei, weil der allgemeine Begriff von Etwas, als Etwas, alles Wirkliche umfaßt, zugleich aber auch alle Verschiedenheit des Wirklichen vernichtet, indem zwischen Etwas und Etwas, oder Seyn und Seyn, im Allgemei-

nen kein Unterschied ist. Wer dem logischen Etwas den Rang in der Reihe der Erkenntnißbegriffe einräumt, den Parmenides ihm zusprach, kann sich dieser Argumentation nicht erwehren, so sehr sie auch den natürlichen Menschenverstand befremdet. Auch Zeno von Elea hatte ganz Recht, als er nach dieser Voraussetzung sogar den Gegensatz zwischen Etwas und Nichts vernichtete, weil doch auch das Nichts im bloß logischen Sinne ein Etwas, nämlich ein Verstandesobject, ist. Aber so weit wird doch wohl die Logik nach der Aufklärung, die sie seit dem Aristoteles erhalten hat, nicht rückgängig werden, daß das bloß logische Etwas noch ein Mal als eine physische, oder metaphysische Wirklichkeit sich geltend machen könnte, da es an sich nichts weiter ist als ein bloßer Begriff, durch den der Verstand das Gedachte, als solches, zum Objecte der logischen Reflexion macht, ohne alle Beziehung auf physische, oder metaphysische Wirklichkeit. Wenn wir sagen, der Centaur ist ein Pferd, dessen Körper über der Brust in einen menschlichen übergeht, bleibt darum doch der Centaur ein Geschöpf der Phantasie. Und wenn das Verstandesobject auch kein erdichtetes ist, zum Beispiel eine Zahl, hat es darum noch keine Wirklichkeit ausserhalb der bloßen Vorstellung. Die dialektische Selbsttäuschung des Parmenides gehört zu den

ersten Versuchen des menschlichen Verstandes, seine eigne Thätigkeit zu begreifen in Beziehung auf das Wesen der Dinge. Wenn wir auch den Parmenides als einen der scharfsinnigsten und originalsten Denker seiner Zeit bewundern müssen, bedarf es doch für diejenigen, deren Philosophie nicht rückwärts geht, keines Beweises mehr, daß die Versuche, vom logischen Etwas zur Erkenntniß des Wesens der Dinge vorzubringen, nicht mehr bedeuten, als wenn jemand auf dem Schatten einer Leiter zu einem festen Punkte in der wirklichen Natur hinauf steigen wollte *e*).

Dessenungeachtet ist diese dialektische Selbsttäuschung kein zufälliges Verstandesspiel. Mit der logischen Entsinnlichung, die wir Abstraction nennen, und durch die wir es nicht weiter bringen können, als bis zu dem bloß logischen Gegensatze zwischen Etwas und Nichts, hängt die wirkliche Erkenntniß des Absoluten durch die reine Vernunftidee allerdings zusammen, weil das Absolute als das Ur-Wirkliche nur in der Erhebung unsers Geistes über alle Bedingungen des sinnlichen Erkennens sich uns offenbart, und zwar als schlechthin Eins. Daß es sich uns durch unsre Vernunft als schlechthin Eins offenbart, kann nicht bewiesen werden. Das Absolute zerstört im Begriffe sich selbst, sobald es pluralisirt wird;

aber daß es schlechthin als Eins gedacht werden muß, erkennen wir nur unmittelbar durch diese innere Anschauung, in der die Vernunft sich selbst erkennt. Dahin zielt auch der Mysticismus, dessen Gegenstand das ewige Eine ist. In der Erkenntniß dieses ewigen Einen durch einen unmittelbaren Act der Vernunft verschwindet mit der Mehrheit der Dinge auch alle Mannigfaltigkeit. Daher erzeugt sich auf diesem Grenzpunkte unsers Erkennens so leicht die täuschende Vorstellung, durch die man sich einbildet, zu erkennen, daß im ewigen Einen alles Wirkliche Einerlei sei. Aber diese Vorstellung gehört mehr dem mystischen, als dem dialektischen, Pantheismus an. Wir wollen sie also noch nicht weiter analysiren, bis wir den rein dialektischen Pantheismus zu dem Ziele begleitet haben, wo man ihn für unwiderlegbar erklären muß, wenn überhaupt ein Absolutismus gelten soll.

Ueber das bloß logische Etwas erhebt sich die pantheistische Speculation durch diejenigen Begriffe vom Seyn und Werden, ohne welche überall keine Metaphysik sich entwickeln kann. Der metaphysische Begriff von einem in sich selbst wirklichen Seyn, oder, wie man es mit andern Worten nennt, vom Wesen der Dinge, läßt sich eben so wenig, wie der Begriff vom Absoluten, anders als durch Zurückweisung auf ein unmittel-

bares Bewußtseyn begründen. Wer diese Zurückweisung nicht gelten läßt; wer, mit Kant, sich überreden kann, die Substanzialität, nach welcher die metaphysische Forschung zielt, sei nur ein transcendentales Verstandeserzeugniß, in der Kantischen Sprache Kategorie genannt, der entzieht diesem Begriffe die Merkmale, auf denen er im unmittelbaren Bewußtseyn ruht, und durch die er sich vom Begriffe des bloß logischen Seyns so scharf unterscheidet, wie überhaupt das in sich selbst Wirkliche von der bloßen Vorstellung verschieden ist. Läßt sich nun beweisen, daß das in sich selbst Wirkliche schlechthin einerlei sei mit dem Ur-Wirklichen oder Absoluten, weil alles Wirkliche nur insofern, als es im Absoluten gegründet ist, als ein wahrhaft Wirkliches gedacht werden kann, so ist der Pantheismus, der von dieser Argumentation ausgeht, unzerstörbar. Und die Gültigkeit dieser Argumentation muß zugestanden werden, wenn die Idee des Absoluten, im Sinne des Absolutismus, als einziger erster Erkenntnißgrund gesetzt wird. Denn ein Urwirkliches, das sich nicht pluralisiren läßt, ist der sich selbst erkennenden Vernunft unmittelbar gewiß. Nun läßt sich das Wirkliche im Allgemeinen zweifach denken, entweder als ewig, oder als entstanden. Aber Entstehung eines in sich selbst Wirklichen scheint bei

genauerer Betrachtung sich selbst zu widersprechen. Denn entstehen kann nichts, ausser aus Etwas, das schon da war. Das Seyn liegt in unsrem Verstande immer vor dem Werden. Daher kann sich der Verstand mit einem gewordenen und doch in sich selbst wirklichem Seyn nicht leicht vertragen. Das nicht gewordene oder ewige Seyn ist das Absolute. Setzen wir nun die Idee, durch die wir das Absolute erkennen, als alleinigen ersten Erkenntnißgrund oder als die Wurzel alles nicht bloß scheinbaren Wissens, so folgt, daß ausser diesem Urwirklichen nichts, was es auch sei, als in sich selbst wirklich vor dem gründlich urtheilenden Verstande besteht; und da das Absolute als schlechthin Eins gedacht werden muß, so müssen wir, nämlich nach jener Voraussetzung, auch den metaphysischen Ausspruch thun, daß alles Wirkliche im Weltall nichts anders seyn könne, als eine Art oder, wie Spinoza es nennt, ein Modus des Seyns des alleinigen Absoluten.

Wer die in wenigen Worten hier zusammengedrängten Schlüsse mit mehr als nöthiger Ausführlichkeit in der Form mathematischer Beweise schulgerecht durchdenken will, findet in der Ethik des Spinoza alle Hülfsbegriffe und Zwischenbegriffe beisammen, durch die sich derselbe Schlußsatz auch auf andre Art mit logischer Evidenz darthun läßt.

Dahin gehören besonders die metaphysischen Begriffe von Möglichkeit und Nothwendigkeit. Von diesen beiden Begriffen ging auch der Pantheismus des Bruno aus, der im Schlußsatze mit dem Spinozismus zusammentrifft. Das Urwirkliche oder, wie Bruno es nennt, das Princip alles Daseyns ist einerlei mit dem Urgrunde aller Möglichkeit. Das Urwirkliche muß aber als das schlechthin Nothwendige gedacht werden. Also ist in dem Urwirklichen oder Absoluten auch das Mögliche mit dem Nothwendigen einerlei. Da nun ausser dem Absoluten oder Urwirklichen nichts im metaphysischen Sinne schlechthin nothwendig ist, so ist auch nichts möglich, folglich auch nichts wirklich, ausser dem Absoluten; und da dieses als schlechthin Eins gedacht werden muß, so existirt Alles nur in dem Einen, ausserhalb welchem nichts möglich ist; oder, Alles ist, als wahrhaft existirend, einerlei mit dem ewigen Einen, das auch bei Bruno Gott heißt. Und was können wir folgerecht erwiedern, um diese Argumentation zu entkräften, wenn wir das Absolute als alleinigen ersten Erklärungsgrund geltend machen wollen? Bruno's Pantheismus bildete sich anders aus, als der Spinozismus, weil Bruno, um den psychologischen Gegensatz zwischen Geist und Materie zu erklären, und die denkende Individualität, die gegen das Iden-

titätssystem protestirt, zum Verstummen zu zwingen, von dem aristotelischen Begriffe der Materie und andern der aristotelischen Naturphilosophie eignen Begriffen ausging. Spinoza, der ein Cartesianer gewesen war, führte cartesianisch den Unterschied zwischen Geist und Materie auf einen metaphysischen Gegensatz zwischen dem Einfachen und dem Ausgedehnten zurück; erklärte das ewige Eine, von ihm Gott genannt, für einfach und ausgedehnt, geistig und materiell, zugleich; deducirte die denkenden Individualitäten, die sich ein besonderes Daseyn zusprechen, als Formen der Geistigkeit des Absoluten, und näherte sich dadurch mehr dem neuen mystischen Pantheismus, der das Absolute wie einen Magneten in sich selbst polarisiren läßt, und durch diese Polarisirung auf der einen Seite denkende und ihrer selbst sich bewußte Individualitäten, auf der andern Seite die materiell erscheinenden Dinge hervorlockt, um das Geistige mit dem Materiellen wieder zu indifferenziren im Absoluten. Auf irgend eine Art muß eine Deduction der Individualitäten, die sich selbst ein besonderes Daseyn zusprechen, zu Stande gebracht werden, wenn der Pantheismus sich behaupten will. Aber wir können diese Deductionen hier noch übergehen. Sie lösen sich von selbst auf, wenn ihr Fundament als dialektischer Trug erscheint. Dann ver-

schwindet in das Reich der Träume auch der ältere Pantheismus des dunkeln Naturphilosophen Heraklit, der seine Lehre von den physischen vier Elementen in die Regionen der Metaphysik hinaufrückte, als er lehrte, es gebe überall kein Seyn, ausser dem Werden, und kein Werden ausser dem Seyn, indem das ewige Eine, in ewiger Thätigkeit sich selbst reproducirend, sich unaufhörlich umwandle aus einem Elemente in ein andres; eine Vorstellungsart, auf die man auch den Ausspruch in Göthens Werther anwenden kann, wo die Natur ein sich selbst wiederkäuendes Ungeheuer genannt wird *f*).

Vergleichen wir nun den Absolutismus, der die Grundlage des dialektischen Pantheismus ist, mit den Aussprüchen der sich selbst erkennenden Vernunft, so darf erstens nicht bezweifelt werden, daß alle Wirklichkeit gedacht werden muß als gegründet in einer Urwirklichkeit, alle Möglichkeit als gegründet in einer Urmöglichkeit, und auch alle Nothwendigkeit als gegründet in dem Urwirklichen, das für unsern Verstand das unbedingt Nothwendige insofern ist, als wir es als dasjenige denken müssen, das kein andres Wirkliches voraussetzt, und ohne welches überall keine Wirklichkeit denkbar ist. Achten wir aber genauer auf den wahren Gehalt der metaphysischen Begriffe von

Möglichkeit und Nothwendigkeit, und auf den Zusammenhang dieser Begriffe mit der Causalität, so erkennen wir in allen diesen Begriffen nur Beziehungen des endlichen Daseyns auf das unendliche oder absolute; wir erkennen durch alle diese Beziehungen nicht das Absolute selbst, das sich uns unmittelbar kund thut durch die reine, über alle Begriffe erhabene Vernunftidee. Wir kommen also der Erkenntniß dessen, was das Absolute in sich selbst ist, und wie das Endliche im Unendlichen gegründet ist, durch die folgerechte Verbindung der Begriffe von Möglichkeit, Nothwendigkeit und Causalität nicht einen Schritt näher. Ueberall, wo das Erklären oder Deduciren des Einen aus dem Anderen mit Hülfe dieser Begriffe anfängt, setzen wir das zu Erklärende schon als ein Wirkliches voraus. Wir unterscheiden es also von dem Absoluten schon in dem Augenblicke, da wir es aus dem Absoluten zu erklären versuchen. Wir widersprechen also uns selbst, wenn wir dasjenige, was wir aus dem Absoluten deduciren wollen, in irgend einer Beziehung mit dem Absoluten identificiren. Wir erkennen die relative Wirklichkeit nur im Gegensatze mit der absoluten. In einem unmittelbaren Erkenntnißacte, der von der Erkenntniß des Absoluten in unsrem Geiste ursprünglich ver-

schieden ist, stellt sich die relative Wirklichkeit als durch sich selbst gewiß der absoluten Wirklichkeit gegenüber. Daher sind wir von unsrer eignen Existenz und von der Existenz einer Natur ausser uns unmittelbar überzeugt, auch ohne an das Absolute zu denken. Durch die Vernunft wird diese Ueberzeugung an die Idee des Absoluten angeknüpft, und der Idee des Absoluten untergeordnet, aber nur insofern, als alle relative Wirklichkeit ohne Voraussetzung der absoluten vor der Vernunft null ist; nicht insofern, als ob wir die relative Wirklichkeit unsrer selbst und der Dinge ausser uns im Absoluten, oder aus dem Absoluten, erkennten. Man vergesse nicht, daß hier nur noch vom dialektischen, nicht vom mystischen, Pantheismus die Rede ist. Denn der mystische Pantheismus schlägt alle diese Einwendungen nieder durch sein Anschauungsprincip, das über der Erkenntniß durch Begriffe liegen soll. Der dialektische Pantheismus will sich rein syllogistisch begründen durch die Begriffe von Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit, und Causalität. In dieser demonstrativen Form ist er unwiderlegbar, wenn zugestanden wird, daß unser Verstand die relative Wirklichkeit aus der absoluten deduciren könne; denn unter dieser Voraussetzung können die eben angeführten Schlüsse von Bruno und Spinoza durch

keinen Gegenschluß entkräftet werden. Diese Voraussetzung scheint aber unbedingt zugestanden werden zu müssen, weil alles Relative nothwendig als gegründet im Absoluten gedacht werden muß; und dieß ist gerade der Punkt, wo der dialektische Trug anhebt, dem eine consequente Metaphysik nicht widerstehen zu können scheint. Aber auf eben diesem Punkte unterscheidet sich die wahre Metaphysik, die den unmittelbaren Aussprüchen der sich selbst in einem menschlichen Bewußtseyn erkennenden Vernunft treu bleibt, von allem und jedem Absolutismus.

Wir urtheilen nothwendig, daß alle relative Wirklichkeit gegründet ist in einer absoluten; aber in diesem Ausspruche der Vernunft *versinkt* alles menschliche Wissen. Denn aus der reinen Idee des Absoluten geht gar keine Erkenntniß einer relativen Wirklichkeit hervor. Unsre ganze Erkenntniß der relativen Wirklichkeit entspringt aus einer andern Quelle. Diese Quelle ist der zu unsrer Menschenvernunft gehörende erste Reflexionsact, auf welchem das Bewußtseyn ruhet, durch das wir unser individuelles Daseyn als ein zwar relatives, von allen Seiten beschränktes, aber dennoch als *ein in sich selbst wirkliches*, nicht als Form eines andern Daseyns, unmittelbar erkennen und von den Dingen ausser uns, die sich uns durch die

sinnliche Wahrnehmung kund thun, unterscheiden. Wie diese Erkenntniß möglich ist, können wir eben so wenig begreifen, als wie sich uns durch die reine Vernunftidee das absolut Wirkliche kund thut. Nur in der relativen Allheit der Dinge und im Verhältnisse unsrer subjectiven Natur zu den sinnlich erkennbaren Dingen ausser uns begreifen wir Eins aus dem Andern, so weit wir überhaupt etwas begreifen. Aus dem Absoluten begreifen wir nichts, und deßwegen, freilich, im Grunde gar nichts.

Gegen diesen, den Wissenstrieb in seiner erhabensten Richtung beschränkenden und den Wissensstolz niederschlagenden Ausspruch der sich selbst erkennenden Vernunft glauben die Absolutisten um der Ehre der Vernunft selbst willen protestiren zu müssen. Voraussetzend, weil sie glauben, es müsse vorausgesetzt werden, daß die Vernunft, eben weil sie Vernunft ist, auch alle in ihr selbst liegenden Räthsel müsse lösen können, wollen die Anhänger des Absolutismus nichts hören davon, daß auch ihre Vernunft nur eine in der Endlichkeit befangene, arme Menschenvernunft ist, die sich einer göttlichen Vernunft gleichstellen will. Mit dem Lächeln des Mitleids, auch wohl der Verachtung, sieht daher der wissensstolze Absolutist auf den philosophirenden Kopf herab, der auf die Vernunft

selbst sich beruft, wenn er kategorisch urtheilt, daß wir mit aller unsrer Vernunft im Grunde gar nichts begreifen; daß es für den menschlichen Geist nur ein relatives Wissen giebt, das der sich selbst erkennenden Menschenvernunft nicht genügen, und über das sie sich doch nicht erheben kann; und daß die wahre Menschenvernunft eben in diesem Bewußtseyn ihres Unvermögens, irgend etwas aus dem Absoluten zu begreifen, sich selbst von einer göttlichen Vernunft unterscheidet. Daß mit den allgemeinen Begriffen von Möglichkeit, Nothwendigkeit und Causalität in keiner Hinsicht etwas auszurichten ist, um zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen eine metaphysische Brücke zu schlagen, konnte den dialektischen Pantheisten Bruno und Spinoza schon darum nicht einleuchten, weil sie, nach alter Art, von der schon in der vorigen Abhandlung die Rede war, der logischen Täuschung nicht widerstehen konnten, in welcher man sich so leicht vorstellt, die intuitive Erkenntniß müsse der demonstrativen untergeordnet werden. Obgleich auch Spinoza, als Cartesianer, seinen Begriff von Wahrheit auf innere Anschauung zurückführt, gab er doch seinem Begriffe von Substanzialität oder Wesen der Dinge eine Deutung, durch die er syllogistisch sein unmittelbares Bewußtseyn Lügen strafen mußte. Durch seine Schlüsse deckte

er vortrefflich den Widersinn aller Versuche auf, die Möglichkeit einer Mehrzahl von Wesen, die als in sich selbst wirklich neben dem alleinigen Urwesen bestehen, und doch nur insofern wirklich seyn sollen, als ihr Daseyn in dem Urwirklichen gegründet, begreiflich machen zu wollen. Er sah deutlich ein, daß der Begriff der Causalität nicht hinreicht, auf dieselbe Art, wie durch ihn der Wechsel der Zustände eines gegebenen Daseyns auf eine Ursache zurückgeführt wird, auch die Entstehung eines Daseyns aus einem andern zu erklären. Auch erkannte er eben so richtig, wie Bruno, daß in der Vorstellung, die der Verstand sich vom Absoluten machen kann, die Begriffe von Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit auf eine solche Art zusammenfallen, daß ausser dem Absoluten überall nichts als möglich, und nichts als wirklich, im metaphysischen Sinne denkbar bleibt, woraus wieder folgt, daß, wenn das Absolute schlechthin Eins ist, Alles, was sich relativ als etwas Wirkliches von etwas Anderem unterscheidet, mit Allem, wovon es sich unterscheidet, Eins und Einerlei ist im Absoluten. Aber beide scharfsinnige Denker glaubten auch, durch ihren abstrahirenden Verstand das Urwirkliche selbst hinlänglich begriffen zu haben, um aus diesem Begriffe erklären zu können, was in sich selbst möglich und

nothwendig ist. Darum trotzten ihre Schlüsse dem unmittelbaren Bewußtseyn, in welchem das Absolute, in sich selbst unerforschlich, über allen Functionen des Verstandes liegt, und durch die metaphysischen Begriffe von Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit und Causalität zwar als der alleinige Urgrund alles relativen Daseyns von unserm Verstande erkannt, aber zugleich unmittelbar als verschieden von aller relativen Wirklichkeit erkannt wird.

Eben jenes merkwürdige Zusammenfallen der allgemeinen Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrer Beziehung auf das Absolute beweiset schon durch sich selbst die Unmöglichkeit einer Deduction des endlichen und relativen Daseyns aus dem unendlichen und absoluten; denn nur dadurch, daß jene Begriffe aus einander gehalten werden, wird ein Erklären möglich. Wir müssen bei unserm Wendepunkte der Speculation noch einige Augenblicke verweilen. Unsre ganze Kenntniß des Möglichen, wenn das Wort nicht eine bloß logische Bedeutung haben soll, ist beschränkt auf die relative Wirklichkeit, in deren weitem Umfange nichts sich ereignen kann, was nicht der allgemeinen Verkettung der Ursachen und Wirkungen in der Beziehung des Einen auf das Andere gemäß ist. Vom absolut

Möglichen begreifen wir gar nichts, und eben so wenig vom absolut Nothwendigen. Relative Nothwendigkeit erkennen wir in derselben Verkettung von Ursachen und Wirkungen, die das Reich der relativen Möglichkeit begrenzen; und selbst in dieser Beziehung ist das Nothwendige mit dem Möglichen, und Beides wieder mit dem Wirklichen einerlei insofern, als nichts möglich ist, was nicht der allgemeinen Verkettung der Ursachen und Wirkungen gemäß ist; und eben dieß ist das Nothwendige, das denn auch mit dem Wirklichen einerlei seyn muß, weil es das einzig Mögliche ist. Darum ist aber das Mögliche mit dem Wirklichen und Nothwendigen für unsern Verstand nicht schlechthin einerlei. Das Wirkliche ist das durch sich selbst Gewisse, das sich uns durch die Vernunft und durch die Sinne unmittelbar, nicht durch einen logischen Reflexionsproceß, kund thut. Wenn wir dieses Wirkliche, von welchem alles Erkennen ausgeht, zu erklären versuchen, treten die Begriffe vom Möglichen und Nothwendigen in der Realbedeutung dieser beiden Wörter hervor. Das Wirkliche, als solches, erklären wollen, widerspricht sich selbst; denn wir können nur ein Wirkliches aus dem andern erklären, und indem wir das eine aus dem andern zu erklären versuchen, setzen wir immer das eine, wie das

andere, schon als ein gegebenes und anerkannt Wirkliches voraus, oder wir spielen mit lustigen Hypothesen. Wir erklären ein Wirkliches aus dem andern nach dem Princip der Causalität. Die Deduction dieses Princips müssen wir hier wieder umgehen, weil sie uns durch polemische Umständlichkeit zu weit von dem geraden Wege abführen würde, der uns zu einem Endurtheile über die dialektischen Schlüsse des Pantheismus führen soll. Mag das Princip der Causalität deducirt werden, wie es will; es ist und bleibt die erste unerlaßliche Bedingung der Möglichkeit aller und jeder Erklärung des Einen aus dem Andern. Wo nun das Erklären in unserm Verstande anhebt, erkennen wir etwas als möglich, oder unmöglich, je nachdem es mit einer bestimmten Causalverbindung, die wir aber schon in einer bestimmten Wirklichkeit anerkannt haben müssen, übereinstimmt, oder ihr widerstreitet. Das Mögliche, bloß als solches, abgesehen von aller vorausgesetzten Wirklichkeit, ist ein bloßer Begriff, durch den wir gar nichts erkennen. Aber was die Causalverbindung der Dinge mit sich bringt, ist das Nothwendige im Wirklichen. Auch das Nothwendige, bloß als solches gedacht, ist ein bloßer Begriff. Reelle Nothwendigkeit und reelle Möglichkeit unterscheiden sich also nur in unserm Verstande als ge-

trennte Gesichtspunkte der Reflexion in der Beurtheilung des Wirklichen, das wir schon anerkannt haben.

Die Möglichkeit liegt eben so wenig über der Nothwendigkeit, als diese über jener. Wo wir noch keinen nothwendigen Zusammenhang, das heißt, keine unbezweifelbare Causalverbindung erkennen, denken wir uns das Ungewisse als möglich, und machen in dieser Beziehung einen bekannten, mannigfaltigen Gebrauch vom Begriffe der Möglichkeit in den Wissenschaften und im praktischen Leben. Erklären können wir aber immer nur unter Voraussetzung einer Nothwendigkeit, die uns mit einer bestimmten Wirklichkeit in einer bestimmten Causalverbindung gegeben ist. Von der bloß logischen Nothwendigkeit oder der Verkettung der Begriffe nach den Merkmalen der Uebereinstimmung und des Widerstreits in unserm Verstande ist hier nicht die Rede; auch nicht von dem Gefühle der Nothwendigkeit, das aus dem Bewußtseyn unsers Unvermögens entspringt, an gegebenen Verhältnissen etwas zu ändern, oder auch aus der Anerkennung des Wirklichen, das wir, als solches, immer nehmen müssen, wie wir es finden. Auch die moralische Nothwendigkeit, die im Bewußtseyn des Pflichtbegriffes liegt, geht uns hier nichts an. Nur als Erklärungsgrund

haben wir hier das Nothwendige vor Augen, und in dieser Beziehung erkennen wir überall keine Nothwendigkeit ausser derjenigen, die in einer schon als wirklich anerkannten Causalverbindung liegt. In dieser Beziehung nennen wir das Urwirkliche oder Absolute das unbedingt Nothwendige, weil wir es uns im Gegensatze mit der relativen Wirklichkeit der Dinge, die in Causalverhältnissen unter einander zusammenhängen, als die über diesen Zusammenhang des Einen mit dem Andern erhabene erste Ursache denken. Aber diese erste Ursache, wie wir sie nennen, liegt ausserhalb der Causalverbindungen, in denen wir Eins aus dem Andern begreifen. Wir mißdeuten den Begriff der Nothwendigkeit in eben dieser Beziehung, wenn wir uns einbilden, in dem Urwirklichen, wie in der Natur, eine innere Nothwendigkeit zu erkennen, welche die Freiheit ausschließt. Wir verwickeln uns in eine nichts erklärende Combination von Begriffen, wenn wir zu erklären versuchen, auf welche Art etwas von dem Urwirklichen, das wir in Beziehung auf die Causalverbindung der Dinge die erste Ursache nennen, Verschiedenes und doch in sich selbst Wirkliches im Absoluten gegründet seyn und doch neben dem Absoluten bestehen könne. Alle in dieser Beziehung möglichen Combinationen der Begriffe von Wirklichkeit, Möglich-

keit und Nothwendigkeit, sind ein logisches Gaukelspiel. Der dialektische Pantheismus vollendet nur dieses Gaukelspiel durch die Schlüsse, die beweisen sollen, daß im Absoluten alles Eins und Einerlei sei, weil wir die Möglichkeit des Gegentheils nicht begreifen können. Der Abgrund, der vor unserm Verstande zwischen dem Absoluten und der relativen Wirklichkeit liegt, die wir in uns selbst und durch die Sinne erkennen, bleibt immer unausgefüllt. Wenn ihn der Verstand ausfüllen könnte, so müßte sich uns die Entstehung unsrer Ichheit und der Natur der Dinge ausser uns unmittelbar kund thun durch die Idee des Absoluten selbst. Aber nur durch unsre Ichheit und in unsrer Ichheit erkennen wir das Absolute, nicht unsre Ichheit, oder die Natur der Aussendinge, aus dem Absoluten; und das Absolute selbst bleibt immer verschieden von unsrer Ichheit sowohl, als von der Natur der Aussendinge.

Wenn man über den dialektischen Pantheismus mit sich selbst ins Klare gekommen ist, kann man auch nicht leicht durch die Schlüsse getäuscht werden, die den mystischen Pantheismus von dem dialektischen unterscheiden. Aber die Gewalt, mit welcher der mystische Pantheismus den denkenden Geist ergreift, der sich der Betrachtung des Absoluten hingiebt, gründet sich nicht auf Schlüsse.

Die mystische Anschauung, von welcher dieser Pantheismus ausgeht, soll über alle Dialektik erhaben seyn. Unmittelbar durch einen obersten Erkenntnißact, unter welchem das Bewußtseyn, in dem wir Eins von dem Andern unterscheiden, als ein bloßer Reflex der Urthätigkeit des Absoluten liegen soll, erkennen wir nach dieser Lehre die Einheit und Einerleiheit oder sogenannte Indifferenz alles Wirklichen im Absoluten. Eine nicht jedem Menschen gegebene Fähigkeit, das Absolute auf diese Art anzuschauen, wird nach dieser Lehre als erste Bedingung der Möglichkeit des wahren Philosophirens vorausgesetzt. Der Verstand, der die Schlüsse des begeisterten Sehers nur logisch analysirt, wird abgefertigt als ein gemeiner, der gar kein Recht haben soll, über die höhere Speculation mitzureden. Wenn man nun von der Höhe dieser Anschauung, wo Alles in Einem erkannt werden soll, herabblickt auf das Bewußtseyn, wo das Erkennen sich unterscheidet von dem Erkannten, und der denkende Geist sich selbst nicht verwechseln kann mit der materiellen Natur, die ihn in körperlichen Verhältnissen umgiebt, da soll man inne werden und begreifen, wie das Erkennende mit dem Erkannten, der reine Gedanke mit der sinnlichen Wahrnehmung, und die Ichheit mit der materiellen Natur in Gegen-

sätzen hervortreten, die nur psychologische, nicht metaphysische Gültigkeit haben, indem das Absolute als ewige Lebensthätigkeit oder als ein Alleben, in sich selbst, gleich einem Magneten, polarisirend, alle diese und alle ihnen ähnlichen Gegensätze erzeugt, und eben dadurch das Bewußtseyn schafft, in welchem die Ichheit etwas anderes zu seyn glaubt, als ein Subjectivitätspol des Absoluten. Von diesem Standpunkte herab soll dann der Seher, der sich selbst im Absoluten erkennt, seine Ichheit auch in dem allgemeinen Leben der materiellen Natur, das er nicht bezweifeln darf, wiedererkennen, und durchgängig das Geistige mit dem Materiellen parallelisirend und indifferenzirend als wahren Naturphilosophen sich darstellen. Eine solche Lehre regt die Einbildungskraft mächtig auf, besonders durch ihre Naturbetrachtungen, wo sie in den uralten Hylozoismus übergeht, der die Wurzel des gesammten Heidenthums ist, und dem wir so viele geistvolle Dichtungen verdanken. Daher verschmäht dieser Pantheismus auch die Sprache des kalten Verstandes, wenn er sich seinem ursprünglichen Charakter gemäß ausdrückt. Auf die Einwendung, daß Phantasiren kein Philosophiren, und Wissenschaft keine Poesie sei, hat er die kurz abfertigende Antwort bereit, daß eine solche seichte Einwendung nur von dem gemacht werden könne,

wer noch nicht begriffen habe, daß die schaffende Einbildungskraft mit dem Erkenntnißvermögen ursprünglich einerlei, also auch das wahre, den Gesetzen der Natur und des Geistes treue Dichten mit dem wissenschaftlichen Denken einerlei sei, und der Dichter sich von dem Philosophen nur durch die Art unterscheide, wie die Urthätigkeit des Geistes in der Construction des Einzelnen, oder des Allgemeinen, sich ausspricht.

Wo die Einbildungskraft in einem denkenden Kopfe eine solche Autorität erhalten hat, daß man sich im Ernste vorstellt, das Phantasiren sei mit dem Erkennen ursprünglich einerlei, muß man den Schwärmer, bis er zur logischen Besinnung kommt, sich selbst überlassen. Der natürliche und gesunde Menschenverstand hat längst gewußt, daß die Einbildungskraft Schöpferin eines unendlichen Irrthums wird, wenn man ihre Erzeugnisse mit Erkenntnissen verwechselt. Denn es ist allgemein bekannt, daß man sich durch Einbildungskraft auch das Nichtige als wirklich vorstellen kann. Mögen nun die Functionen der Einbildungskraft noch so genau zusammenhängen mit den Functionen des Verstandes, und in der Geometrie noch besonders mit der Begründung der Begriffe durch die Constructionen der geometrischen Figuren, so wird doch auch dadurch das Phantasiren noch kein Erkennen,

und auch die geometrischen Figuren insofern, als sie rein geometrisch von der Einbildungskraft construirt werden, sind ohne physische und metaphysische Wirklichkeit. Was von der idealistischen Lehre zu halten ist, nach welcher der denkende Geist sein gesammtes Erkennen durch subjective Thätigkeit aus sich selbst erzeugen und construiren soll, hat sich uns in der vorigen Abhandlung gezeigt. Wer in der Selbsttäuschung so weit vorgerückt ist, daß er den ursprünglichen Unterschied zwischen dem Anschauen, oder Wahrnehmen, womit das wirkliche Erkennen anfängt, und den Erzeugnissen der productiven Geistesthätigkeit auf ein und dasselbe Princip zurückführen zu müssen sich einbildet, der kann sich leicht noch viel mehr einbilden. Aber eben diese Selbsttäuschung, ohne die nicht möglich ist, um eines gesuchten Erklärungsgrundes willen das Erkennen für ein Construiren des Erkannten zu halten, und den Anfang des Erkennens in den Erzeugnissen einer schaffenden Einbildungskraft zu suchen, liegt dem mystischen Pantheismus zum Grunde. Denn wo in einem wachen Bewußtseyn die Vernunft sich selbst erkennt, weiß der menschliche Geist nichts von einer Anschauung, durch die er erkennen soll, wie im Absoluten, das sich ihm durch die reine Idee kund thut, die Gegensätze, auf denen das Bewußtseyn ruht, sich in-

differenziren. Aber durch Einbildungskraft kann man sich vorstellen, es gebe im menschlichen Geiste einen über dem Bewußtseyn und doch in der Vernunft liegenden Anfangspunkt des Erkennens, und dieser Anfangspunkt des Erkennens sei eine Alles indifferenzirende Anschauung des Absoluten. Der Epopt, der sich einer solchen Anschauung rühmt, wird zu der täuschenden Vorstellung, in der er den Schlüssel zum Räthsel des Daseyns gefunden zu haben glaubt, durch ein speculatives Bedürfniß getrieben. Er ist sich des ewigen Einen, in welchem die Vernunft die Wurzel alles Daseyns erkennt, unmittelbar bewußt. Aber er will auch begreifen, wie die sich selbst erkennende Ichheit und die Natur der Dinge, die ihn sinnlich umgiebt, im Absoluten gegründet sei. Eine Philosophie ohne Absolutismus findet er seines Wissenstriebes nicht würdig. Da nun logisch alle Verschiedenheit des Denkbaren sich indifferenzirt in dem unbestimmten, aber allgemeinsten Begriffe von Etwas, so wird auch durch den logischen Proceß des Denkens die Einbildungskraft aufgeregt, wenn sie einmal die Richtung auf das Absolute genommen hat, die Vorstellung zu erzeugen, in welcher man sich einbildet, eine Indifferenz oder Einerleiheit alles Wirklichen anzuschauen im Absoluten. Das wache Bewußtseyn straft diese Vorstellung

lügen. Das Räthsel des Daseyns aber soll nun einmal gelöset werden, es koste, was es wolle. Also das Bewußtseyn selbst, ohne welches doch auch der Epopt keine Ahndung vom Absoluten hätte, soll verstummen vor einer über das Bewußtseyn erhabenen Anschauung. Die aufgeregte Einbildungskraft vollendet nun ihr täuschendes Spiel, wenn der Epopt dasjenige, was er sich vorstellen muß, um nicht von seinem eignen Bewußtseyn widerlegt zu werden, so lange sich vorstellt, bis er es glaubt. Nun hat er das Ziel erreicht. Ueber sich selbst sich erhebend, indem er sich über sein Bewußtseyn erhebt, stellt er sich noch ein Mal vor, er schaue an, was er sich vorstellt; und erkenne nun auf dem Gipfel des Erkennens auch seine Ichheit, und mit ihr die gesammte Natur, die indessen vor seinen Sinnen verschwunden seyn muß, als einen Actus des alleinigen Absoluten. Und nun Troß dem profanen Verstande, der sich herausnimmt, den angeblichen Anschauungsproceß aus einer künstlichen Ueberspannung der Einbildungskraft psychologisch zu deduciren!

Wie groß die Gewalt der Einbildungskraft auf dieser äussersten Höhe der Speculation ist, hat die Geschichte des Mysticismus auch in andrer Hinsicht längst bewiesen. Jede Ueberspannung der Einbildungskraft nimmt leicht den Charakter der

Begeisterung an. Mit dieser Begeisterung kann sich aber auch eine feine, den Verstand durch Schein-Consequenz blendende Dialektik verbinden. Da nun ohne Schlüsse überhaupt keine Wissenschaft und kein System sich bilden kann, so steigt auch der mystische Pantheismus als ein Schlußgebäude auf dem Grunde der angeblichen Anschauung auf. Er unterscheidet sich aber in seinen Schlüssen von dem rein dialektischen Pantheismus auf eine solche Art, daß sein Räsonniren in ein eigentliches Deräsonniren übergeht. Dieß bedarf noch einer genaueren Nachweisung.

Jede Schlußreihe muß einen Anfangspunkt in dem logischen Bewußtseyn haben, wo die Merkmale der allgemeinen Begriffe sich sammeln, indem wir eins von dem andern unterscheiden; denn von allgemeinen Begriffen gehen alle Schlüsse aus. Zu der mystischen Anschauung, die über dem Bewußtseyn liegen soll, reicht also keine Schlußleiter hinauf. Kein Begriff kann sich bilden, also auch keine Schlußreihe einen Anfang nehmen ohne den logischen Reflexionsproceß, der eine Unterscheidung voraussetzt, in welcher Eins auf das Andere sich bezieht. Wo das Unterscheiden aufhört, hört auch das Räsonniren auf. Angenommen also, der täuschende Act der Einbildungskraft, durch den man sich vorstellen kann, im Absoluten sei alles Wirk-

liche Einerlei, wäre ein wirklicher Anschauungs- und Erkenntnißact, so bliebe doch die indifferenzirende Anschauung völlig getrennt von dem logischen Reflexionsprocesse, und folglich von aller Erkenntniß durch Schlüsse. Wir begriffen also noch immer nicht, wie im Absoluten Alles Einerlei sei, oder, wie die Unterscheidungen des Einen von dem Andern, ohne welche sich nichts begreifen und erklären läßt, im denkenden Geiste entspringen. Aber um des Erklärungsbedürfnisses willen ist ja die pantheistische Anschauung erfunden. Also widerspricht diese Anschauungslehre sich selbst, wenn sie durch Schlüsse, deren Anfangspunkte immer in einem unterscheidenden Bewußtseyn liegen, wo das Absolute schon als verschieden von der sinnlich erkannten Natur und von der sich selbst unmittelbar erkennenden Ichheit vorausgesetzt wird, eine Identität der Natur und der Ichheit im Absoluten begreiflich machen will. Da nun der mystische Pantheist, wenn er diesen unverkennbaren Widerspruch mit sich selbst anerkennte, die ganze hohe Wissenschaft, um die es ihm zu thun ist, nach seinem eignen höchsten Erkenntnißprincip aufgeben müßte, so entzweiet er sich lieber mit den Grundlehren der allgemeinen Logik, auf die er doch selbst sich berufen muß, wenn er seine Schlüsse als richtig vertheidigen will. Der mystische Anschauungsproceß,

der über dem Bewußtseyn liegen soll, muß nun, wo die absolute Wissenschaft als ein Schlußgebäude sich erhebt, einem logischen Reflexionsprocesse im Bewußtseyn Platz machen. Auch der Verstand soll indifferenziren. Aber Einerleiheit oder Identität im logischen Sinne ist immer nur ein bloßer Begriff. Mehrere Dinge, die durch gemeinschaftliche Merkmale in einem und demselben allgemeinen Begriffe zusammenfallen, sind in dieser Beziehung allerdings einerlei, zum Beispiel alle Menschen als Menschen, alle Pflanzen als Pflanzen. Aber diese logische Identität ist ohne alle metaphysische Bedeutung. Die Dinge, die unser Verstand in einem allgemeinen Begriffe vereinigt, bleiben auch nach dieser logischen Vereinigung an sich selbst so verschieden, als sie es vorher waren. In allen wirklichen Dingen läßt sich Aehnlichkeit nachweisen, aber nirgends reelle Einerleiheit. Also sind auch die Schlüsse, durch welche eine vorausgesetzte Verschiedenheit des als wirklich Erkannten auf Einerleiheit im Absoluten zurückgeführt werden soll, nur ein dialektisches Gaukelspiel. In Begriffen kann man nach Belieben alle Gegensätze aufheben und alle Verschiedenheit indifferenziren. Nur wird dadurch keine in sich selbst wirkliche Indifferenz oder Identität erkannt. Vorstellen kann man sich nach Belieben, nachdem man das Dogma der

Einerleiheit im Absoluten aufgestellt hat, Geist und Materie, oder Geist und Natur, oder das Ideelle und Reelle, oder Vernunft und Geist überhaupt, oder Vernunft und Leben, und was man sonst will, sei sämmtlich im Absoluten Einerlei. Wenn man es aber beweisen will, widerspricht man in einem fort sich selbst, weil kein Beweisen möglich ist ohne Bewußtseyn, und in dem wirklichen Bewußtseyn nicht nur das Absolute verschieden ist von der sich selbst unmittelbar erkennenden Ichheit, und von der durch die Sinne unmittelbar erkannten Natur, sondern auch diese Natur verschieden von der Ichheit, und in der Ichheit wieder die Vernunft von dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen.

Es läßt sich kaum bezweifeln, daß der gesunde Verstand der Deutschen die Sophismen, durch die der mystische Pantheismus sich geltend macht, wenigstens in den Schulen der Philosophie einstimmig längst abgewiesen haben würde, wenn nicht die mystische Schwärmerei auch in andern Gestalten schon oft bei den Deutschen ein besonderes Glück gemacht hätte, und wenn nicht von einer andern Seite der hylozoistische Theil des mystischen Pantheismus für die dichtende Phantasie und auch für den Verstand noch einen besondern Reiz hätte, der von dem Pantheismus unabhängig ist. Auf

diesen naturphilosophischen Theil des Pantheismus werden wir zurückkommen, wenn wir ihn mit den übrigen Formen des Hylozoismus oder der Lehre von einem allgemeinen Leben der Natur zusammenstellen werden. Anziehend für den Naturforscher und den Psychologen ist auch der zu der pantheistischen Naturphilosophie gehörende Parallelismus zwischen den Gesetzen der materiellen Natur und den Gesetzen der Geistesthätigkeit. Einen solchen Parallelismus kann man aber unter den nöthigen Beschränkungen anerkennen, ohne sich darum im mindesten für die pantheistische Ansicht zu erklären; denn daß die Gesetze der materiellen Natur in gewisser Hinsicht den Gesetzen der Geistesthätigkeit entsprechen müssen, läßt sich schon daraus schliessen, daß beide sonst nicht in einer menschlichen Natur vereinigt seyn könnten. Für die Religionsphilosophie sind diese die Psychologie und die allgemeine Naturlehre angehenden Untersuchungen von keinem besondern Interesse.

Vom Verhältnisse des Pantheismus zur Religion überhaupt war schon oben die Rede. Mag der Pantheist sein absolutes All-Eins schlechthin Gott nennen, oder dieses vieldeutige Wort zurücklegen zur Bezeichnung des absoluten All-Eins in einer besondern Hinsicht, nämlich in Beziehung auf das Denkende und doch von sich selbst nichts

Wissende in der Thätigkeit des Absoluten; in beiden Fällen wird durch den pantheistischen Begriff von Gott derjenige Begriff von Religion zerstört, der allen Religionen ausserhalb der Schulen des Pantheismus zum Grunde liegt, weil ein Etwas, das von sich selbst nichts weiß, kein Gegenstand eigentlicher Anbetung und kein Princip einer moralischen Weltregierung seyn kann. Wer also der Meinung ist, daß der Pantheismus sich nicht philosophisch widerlegen lasse, auch wenn das religiöse Gefühl ihn von sich stößt, muß entweder die Philosophie, oder alle eigentliche Religion aufgeben, und sich statt ihrer mit einer mystischen Sehnsucht nach dem Unendlichen begnügen, die er dann auch Liebe zu dem Unendlichen nennen kann. Aber diese Liebe zu dem Unendlichen hängt mit den wahrhaft religiösen Gefühlen so zusammen, daß auch ein Pantheist leicht sich selbst für wahrhaft religiös halten kann. Und wenn übrigens die Gefühle, die zu den Elementen des moralischen Bewußtseyns gehören, dem Gemüthe des Pantheisten die praktische Richtung geben, durch die sich der gutgesinnte Mensch von dem schlechten unterscheidet, so darf auch der Pantheist, wie unter denselben Bedingungen der eigentliche Atheist, Anspruch auf unsre Achtung machen.

III. Der Hylozoismus.

Der natürliche Uebergang des Pantheismus in den Hylozoismus darf uns nicht verleiten, beide Vorstellungsarten für ursprünglich verwandt zu halten. Daß der Pantheismus nicht nothwendig in Hylozoismus übergeht, zeigt uns schon im Beispiele die Lehre des Spinoza, die gar keine hylozoistische Naturphilosophie enthält. Auch in dieser Hinsicht, wie in mehreren anderen, blieb Spinoza ein Cartesianer. Er dachte sich, wie Descartes, die Materie im Gegensatze mit dem denkenden Geiste, als eine starre Masse, der, als solcher, keine andre Kraft, als die mechanische Bewegungskraft zugeschrieben werden darf. Er dachte sich also auch seinen All-Eins-Gott als in sich selbst erstarrend, nämlich insofern, als dieser All-Eins-Gott, in welchem das geistige Daseyn mit dem materiellen einerlei ist, von der materiellen Seite betrachtet wird. Von einem allgemeinen Leben der Natur ist daher bei ihm gar nicht die Rede. Mit dem Hylozoismus in einem gewissen Sinne kann sich auch der reine Theismus vertragen, wie bei Plato, dessen Gott doch keinesweges eine bloße Weltseele ist. Mehrere hylozoistische Systeme des Alterthums, namentlich das aristotelische und das stoische, sind mit dem reinen Theismus nahe verwandt.

Allerdings können alle hylozoistischen Vorstellungsarten auf den allgemeinen Begriff von einer Weltseele zurückgeführt werden, wenn man diesen Begriff im ganzen Umfange seiner Beziehungen auf die mannigfaltigen Erscheinungen des Lebens in der Natur auffaßt. Aber diese Beziehungen sind so verschiedenartig, daß man ebendeßwegen den allgemeinen Begriff von einer Weltseele einseitig an diese oder jene besondre Vorstellungsart anknüpft, wenn man ihn nicht bis zu seiner Wurzel im menschlichen Bewußtseyn verfolgt; und diese Wurzel ist vom Princip des Pantheismus eben so verschieden, als vom Princip des reinen Theismus. In dem Begriffe von einer allgemeinen Lebenskraft der Natur, nicht in dem höheren Begriffe von einer Weltseele, die metaphysisch von der materiellen Natur unterschieden wird, liegt das Uebereinstimmende der hylozoistischen Lehren. Dem Begriffe von einer Lebenskraft liegt aber die Thatsache, die wir Leben nennen, zum Grunde; denn ohne Voraussetzung dieser Thatsache, die erklärt werden soll, hat das Wort Lebenskraft keine Bedeutung. Schon mit diesem Begriffe vom Leben als einer Thatsache wird der Verstand in ein Labyrinth geführt, weil diese Thatsache so vielerlei in sich begreift, das unter sich so verschieden ist, wie das Zucken eines Nerven von dem Denken.

Alle äusseren Erscheinungen des Lebens in der materiellen Natur deuten durch das Uebereinstimmende, das in ihnen liegt, auf ein gemeinschaftliches Lebensprincip hin. Unser eignes und individuelles Leben bleibt aber immer die erste Thatsache, mit der wir die ihr ähnlichen ausser uns vergleichen, wenn der allgemeinere Begriff vom Leben sich bildet. Daher stammen die bekannten Unterscheidungen zwischen Pflanzenleben, thierischem Leben, und dem Leben des denkenden Geistes. Nun finden sich in der menschlichen Natur diese drei Arten des Lebens vereinigt. Sehr natürlich entsteht also die Meinung, daß das Pflanzenleben, das thierische Leben, und das höhere Leben des denkenden Geistes ursprünglich eins und dasselbe Leben sei, nur auf verschiedenen Stufen der Entwickelung in einer organischen Form des Daseyns. Aber diese Meinung, die auch der pantheistische Hylozoismus in sich aufnimmt, setzt doch schon einen philosophischen Ueberblick voraus, den man von dem natürlichen Menschenverstande in der Periode seiner Kindheit, da die hylozoistischen Religionen entstanden, nicht erwarten darf. Der Abstand zwischen der Pflanzennatur und der Menschennatur ist zu groß, um sich durch den Mittelbegriff von thierischer Natur indifferenziren zu lassen, wo der Verstand noch nicht an kühne Hypothesen gewöhnt ist. Auch

die Phantasie, die an der Entstehung der ältesten Naturansichten einen überwiegenden Antheil hat, findet ihre Rechnung weit besser bei einer anderen Vorstellungsart, nach welcher die Menschen ohne philosophische Speculation den verworrenen Begriff, den sie sich von ihrem eignen geistigen Leben machten, in die Naturerscheinungen übertrugen, aus denen etwas den menschlichen Lebensäusserungen ähnliches zu ihnen zu sprechen schien. Die Phantasie schuf also Fetische, geistige Naturen, die in allem, was sich regt und bewegt, auf eine ähnliche Art walten, wie der menschliche Geist im menschlichen Körper. Mit dem Fetischismus hat die Vergötterung der Natur ohne Zweifel angefangen, wenn wir anders nicht die Religion auf ihren untersten Stufen als ausgeartete höhere Religion erklären wollen. Aber in diesem rohen Fetischismus, von welchem der sogenannte Sabäismus oder Sternendienst ein Zweig ist, liegt auch der Keim zu einer Naturpoesie, die sich leicht in hylozoistische Naturphilosophie verwandelt. Denn irgendwoher kommen muß doch das Leben, wenn es entsteht, und vergeht, wie das thierische und menschliche in der materiellen Natur. Aus todten Stoffen, die sich nur mechanisch und chemisch verbinden, das Leben durch physische Zeugung entstehen zu lassen, blieb späteren Speculanten

vorbehalten, deren kalter Verstand sich schon mit den natürlicheren Vorstellungsarten abgefunden hatte. Aber der ganzen Natur, in deren Schooße das thierische und menschliche Leben empfangen und geboren wird, ein ewiges und geistiges Lebensprincip zuzuschreiben, das alle materiellen Formen durchdringt, und eine Denkkraft in sich schließt, die der menschlichen ähnlich ist, war nur eine Erweiterung des ersten und rohen Fetischismus.

Der auf diese Art sich bildende Begriff von einer Weltseele darf nicht mit den späteren Begriffen verwechselt werden, denen schon metaphysische Unterscheidungen der Seele, als eines selbstständigen Wesens, von der materiellen Natur zum Grunde liegen. Ohne solche Abstractionen dachte man sich natürlicher das vorausgesetzte und räthselhafte allgemeine Lebensprincip als eine geistige **Kraft** der materiellen Natur, und vergötterte dadurch die materielle Natur als ein Ganzes. Aus dieser Vergötterung der materiellen Natur im Ganzen entsprangen zum Beispiel die mythischen Vorstellungen vom Chaos und einer ewigen Nacht als **Urgöttern**, in deren Natur alles Natürliche noch zusammengeflossen ist, keine abgesonderte Form des Daseyns sich entwickelt hat, also auch kein Gegensatz zwischen Geist und Materie Statt findet. Aus dem mythischen Chaos und der ewi-

gen Nacht, die im Grunde nichts anders sind, als eine noch unentwickelte ewige Natur im Ganzen, ließ nun die Phantasie, den klaren Begriffen ausweichend, und auch diese noch unpersönlichen Urwesen poetisch und nur uneigentlich personificirend, körperlich gebildete Götter und mit ihnen die eigentliche Körperwelt in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit von abgesonderten Formen hervorgehen. An eine todte Materie zu glauben, war unter diesen Voraussetzungen unmöglich. Nur höhere Naturen konnten in dieser allgemeinen Natur der Dinge sich unterscheiden von den niedrigern. Die eigentlichen Götter standen in ihr nur oben an, aber mit allem Uebrigen, was zur Natur gehört, unter einer ewigen Nothwendigkeit, die man Schicksal nannte. Der frühere und rohere Fetischglaube vertrug sich mit dieser erweiterten Naturansicht vortrefflich; denn es blieb der Phantasie überlassen, nach Belieben auch ferner Sonne, Mond und Sterne, das Meer, die Flüsse und die Quellen, das Feuer und die Luft, im Sinne des Fetischismus zu vergöttern, die Bäume mit Dryaden zu beseelen, und das Spiel der geistigen Belebung materieller Dinge fortzusetzen, so weit sie wollte. Von der allgemeinen Lebenskraft, die auch die höheren Götter hervorgebracht hatte, war ja die ganze materielle Natur durchdrungen; und

weil diese angenommene allgemeine Lebenskraft die Kraft, zu denken, in sich enthalten sollte, blieb man consequent, wenn man eine Art von Vernunft in alles hineindichtete, was man den menschlichen Lebensäusserungen ähnlich, oder analog, fand. Nur zufällig durch mythische Tradition erhielten diese Dichtungen bestimmte Grenzen. Was man anbetete, und was man nicht anbetete, unterschied sich nicht so wohl seinem Wesen nach, als durch eine traditionelle Meinung, der man blindlings folgte, und die öfter auch ihre guten praktischen Gründe hatte. Aber der organische Zeugungstrieb, durch den sich die allgemeine Lebenskraft der Natur am stärksten auszusprechen schien, wurde den Naturvergötterern besonders heilig. Auf diesen Theil der hylozoistischen Religionen gründeten sich ausser einer Menge schaamloser Symbole auch unsinnige Andachtspflichten, durch welche die menschliche Natur unter die thierische erniedrigt wurde.

Auf den mythischen Hylozoismus, den die Phantasie geschaffen hat, mußten wir zuerst unsre Aufmerksamkeit richten, weil er mit den eigentlich philosophischen, durch keine mythische Dichtung gebundenen Vorstellungsarten, die sich in Hylozoismus auflösen, so genau zusammenhängt, daß man mehrere dieser Vorstellungsarten

nicht verstehen kann, wenn man nicht auf mythische Dichtungen zurückblickt. Klare Begriffe muß man in der Mythologie überhaupt nicht suchen, also auch keinen klaren Begriff von einer allgemeinen Lebenskraft der Natur. Versucht man aber, das ewige Lebensprincip im Sinne des mythischen Hylozoismus auf klare Begriffe zurückzuführen, so zeigt sich bald, daß diese Götterlehre sich eben so gut pantheistisch deuten, als in einen metaphysischen Dualismus, durch den Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Materiellen, hinüberziehen läßt. Die poetische Personification des unerschaffenen Chaos kommt hier nicht in Betracht; denn die Poesie personificirt nach Belieben alles. Führen wir aber das mythische Bild vom Chaos auf einen klaren Begriff zurück, so fällt ins Auge, daß in diesem Begriffe das Geistige mit dem Materiellen zusammenfließt, also der mythische Gott Chaos im Grunde einerlei ist mit dem Gotte der Pantheisten. Die älteste und mit dem Mythenglauben verschwisterte Naturphilosophie der Griechen, die ionische, sprach sich nur darum nicht ganz pantheistisch aus, weil sie ihren Begriff von einer ewigen Lebenskraft der Natur eben so wenig, als die Mythologie den ihrigen, mit logischer Schärfe bestimmte. Daß aber ein versteckter Pantheismus auch der ionischen Naturphilosophie zum Grunde

liegt, hat ihr neuester Ausleger recht gut bemerkt, und deßwegen auch ganz richtig nach dem Systeme seiner Ueberzeugung die Lehren der ionischen Philosophen gepriesen. Daher konnte auch die ionische Lehre von Gott und den Göttern sich so gut mit der griechischen Volksreligion vertragen, und in Bildern sogar die Sprache der Mythologie mitreden, jene Lehre mag nun aus selbstständiger Speculation entsprungen seyn, oder, was wahrscheinlicher ist, aus den alten Dichtungen sich entwickelt haben. Aber nachdem Anaxagoras durch seine scharfe Trennung des Geistigen von dem Materiellen die philosophische Religionslehre auf einen Dualismus zurückgeführt hatte, den die ältere ionische Lehre nicht kennt, mußte in seinem Systeme auch der ältere Begriff von der Weltseele einem anderen weichen. Nichts anders, als eine Weltseele, war der Gott des Anaxagoras, aber eine von der materiellen Natur wesentlich verschiedene Weltseele, die als reines Vernunftwesen, also vermuthlich doch auch wohl mit persönlicher Selbstständigkeit, in der materiellen Natur waltet, und aus dem, was sonst nur Chaos seyn würde, eine regelmäßig und zweckmäßig gebildete und geordnete Allheit von Dingen, einen eigentlichen Kosmos im griechischen Sinne des Worts, gemacht hat. Nun kam es nur darauf an, den Hylozoismus in dieser wesentlich veränder-

ten Gestalt dem reinen Theismus noch näher zu rücken. Plato verschmähte eine solche Vermittelung. Er nahm den Faden auf, den Anaxagoras hatte fallen lassen, aber nicht, um den denkenden und persönlich ewigen Urgeist, der von der materiellen Natur ursprünglich und wesentlich verschieden ist, in der materiellen Natur als eine zu ihr gehörende Urkraft walten und wirken zu lassen. Plato stellte den denkenden Urgeist, der bei ihm Gott heißt, in rein geistiger Selbstständigkeit über die materielle Natur, der er nur eine untergeordnete, wenn gleich auch ewige Wirklichkeit zuerkannte. Diesen Gott ließ er der todten Materie eine physische Lebenskraft einhauchen, die im platonischen Systeme an die Stelle der alten Weltseele tritt. Aber schon Aristoteles, und nach ihm die Stoiker, faßten den anaxagorischen Begriff von einer denkenden Weltseele wieder auf. Sie dachten sich das Wesen, das sie Gott nannten, als einen von der Materie verschiedenen, und die Materie beherrschenden, und ordnenden, aber doch von ihr unzertrennlichen und in ihr wohnenden Urgeist, dessen Weisheit, die eine Persönlichkeit voraussetzt, die Welt regiert, wie die Weisheit der menschlichen Seele den menschlichen Körper. Die Theologie der Stoiker konnte sich aber auch, zurückschreitend, dem Pantheismus nähern.

Erst nach dieser Unterscheidung der sehr verschiedenen Arten des Hylozoismus läßt sich über die Lehre im Ganzen ein treffendes Urtheil fällen. Vom Begriffe der Lebenskraft, nicht vom Begriffe der Seele, muß die Prüfung ausgehen. Aber dieser Begriff ist schon in seiner Wurzel so schwankend und unbestimmt, daß er für die philosophische Forschung fast unbrauchbar wird, wenn man sich nicht mit Hypothesen begnügen will. Wie man in den pantheistischen Schulen diesen Begriff gründlich zu deduciren sich einbilden kann, haben wir schon gesehen.

Die Thatsache, die wir Leben nennen, ist entweder mit dem Absoluten ursprünglich einerlei, oder sie wird bewirkt in der Causalverbindung der Dinge entweder durch einen unmittelbaren Act des Absoluten, oder mittelbar entweder durch eine besondere Kraft, oder durch mehrere besondere Kräfte. Der ersten dieser Voraussetzungen folgt auch Jeder, wer an einen lebendigen Gott glaubt. Denkt man sich aber pantheistisch einen lebendigen Gott als eine unpersönliche und überhaupt nicht individuelle Lebensthätigkeit, so fehlt man schon gegen die ersten Merkmale, auf denen der unerdichtete Begriff vom Leben ruht. Denn ein nicht individuelles Leben ist ein willkürlicher, um des Systems willen gesetzter Begriff, dem kein wirk-

liches Leben, von dem wir Kunde haben, entspricht. Das organische Leben sowohl, als das geistige, das wir kennen, ist ein individuelles. Denken wir uns also die physische Entstehung des individuellen Lebens als eine organische Evolution einer nicht individuellen Lebensthätigkeit, die man denn nach Belieben einem ewigen All-Eins, das Gott heissen soll, oder einer ewigen Natur, zusprechen kann, so verfälschen wir den wahren Begriff vom Leben; und was sich dann in jener um des Systems willen gesetzten Afterbedeutung des Worts ein Leben nennt, ist eine hypothetisch gedachte Kraft, die Leben erzeugt, aber in sich selbst noch nicht lebt. Die erste Ursache des wirklichen und individuellen Lebens, das sich uns in den bekannten drei Abstufungen als ein Pflanzenleben, ein thierisches Leben, und ein Leben des denkenden Geistes kund thut, ist also entweder ein wahrhaft lebendiger und individueller Gott, wäre er auch nur eine persönliche Weltseele, oder es ist eine in sich selbst noch nicht lebende Kraft, die man sich nach Belieben atheistisch als eine Urkraft der Natur, oder auch dem pantheistischen Begriffe von Gott gemäß, denken kann, die aber immer nur eine hypothetisch angenommene Kraft bleibt, weil wir im unmittelbaren Bewußtseyn unsrer selbst keinen Ursprung unsrer geistigen Lebensthätigkeit erkennen, und in

der materiellen Natur, aus deren Schooße das organische Leben entspringt, mehrere Kräfte, die wir empirisch unterscheiden müssen, auf den räthselhaften Punkt hin zusammenwirken, wo eine lebendige Individualität äusserlich sich zu erkennen giebt.

Alle Theorien der Entstehung eines individuellen Lebens in der Natur gründen sich entweder auf physikalische, oder auf metaphysische Hypothesen. Wer sich an Vermuthungen ergötzen will, wo die Wissenschaft endigt, hat in diesem Dunkel ein weites Feld vor sich. Wer aber aus den Regionen willkürlicher Voraussetzungen, durch die nichts entschieden wird, zur wissenschaftlichen Besonnenheit zurückkehrt, wird bald bemerken, daß alle Versuche, die Thatsache des wirklichen Lebens in der Natur natürlich zu erklären, nur von einer willkürlichen Voraussetzung zu einer andern führen. Setzen wir mit den metaphysischen Spiritualisten in sich selbst wirkliche individuelle Substanzen als Seelen voraus, die einen organischen Körper beleben, so bleibt nach dieser Voraussetzung eben so unbegreiflich, wie vorher, woher der Organismus stammt, ohne den sich kein wirkliches Leben in der Natur kund thut, und warum die Manifestation eines wirklichen Lebens in der Natur gebunden ist an Gesetze eines materiellen Organismus. In-

differenziren wir aber das Geistige mit dem Materiellen im Begriffe des Lebens, und vernichten wir dadurch den metaphysischen Begriff von der Seele als einem selbstständigen Wesen, so fallen wir, um die Lebenserscheinungen zu erklären, entweder in den gemeinen Materialismus zurück, durch den nicht einmal begreiflicher wird, was die organische Form mit der individuellen Lebensthätigkeit gemein hat; oder wir erdichten hylozoistisch ein allgemeines Leben der Natur, das sich zwar auch pantheistisch deuten läßt, aber, man deute es, wie man will, eine nicht individuelle Thätigkeit bleibt, von der man noch immer nicht einsieht, wie sie sich individualisirt, und warum sie des Organismus bedarf, um sich zu individualisiren. Sagt man, auch in den unorganischen Formen der Natur schlummere ein verborgenes Leben, das zu einem sichtbar hervortretenden und individuellen sich zu entwickeln strebe, so spielt man mit Metaphern; denn auch der wirkliche Schlummer setzt schon ein wirkliches Leben voraus, und das einzige nicht erdichtete Leben, das wir kennen, bleibt das individuelle, das in der Natur an den Organismus gebunden ist. Das Factum des wirklichen Lebens in seinem ganzen Umfange bleibt vor dem nüchternen Verstande auf dem Standpunkte der physikalischen Betrachtung sowohl, als auf dem der meta-

physischen, immer ein unauflösliches Räthsel, mögen die Grübler, denen Einfälle für Erklärungsgründe gelten, noch so zuversichtlich über diesen Grenzpunkt des menschlichen Wissens hinausschwärmen.

Aber der Glaube an eine allgemeine Lebenskraft der Natur ist darum doch nicht als thöricht, oder gar als ungereimt, abzuweisen, wenn wir eine Hypothese zulassen, die uns von der Natur selbst fast aufgedrungen wird. Den Ursprung des individuellen Lebens in der Natur aus dem Absoluten lassen wir nach dieser bloß phykalischen Hypothese unberührt. Aber irgend einen natürlichen Anfang muß doch das individuelle Leben in der materiellen Natur nehmen, sei diese Natur übrigens, was sie wolle. Selbst wenn wir, mit Leibniß, alles Wirkliche spiritualisiren, und die materielle Natur als eine Erscheinung geistiger Substanzen auslegen, bleibt das Leben, das sich in einer natürlichen Erscheinung kund thut, an den Organismus gebunden, der einen natürlichen Anfang nehmen muß. Die Meinung ist also hier gar nicht, das höhere, sich selbst erkennende Leben des denkenden Geistes auf Gesetze des materiellen Organismus zurückzuführen und mit physikalischen Voraussetzungen zu spielen, die den Elementen des menschlichen Erkennens widerstreiten, wie uns

schon die Analyse des Denkens in der zweiten dieser Abhandlungen gelehrt hat. Die Prüfung der atheistischen Naturansichten hat uns auch schon die Nichtigkeit der Lebenserklärungen aufgedeckt, nach welchen das Leben in der Natur auf chemische, elektrische und ähnliche Processe, oder gar auf bloßen Mechanismus, zurückgeführt werden soll. Aber der innige Zusammenhang des sich selbst erkennenden Lebens des denkenden Geistes mit der organischen Animalität in der menschlichen Natur muß doch auch von der materiellen Seite in der Natur gegründet seyn; und die organische Animalität selbst muß ein Erzeugniß der materiellen Natur wenigstens insofern seyn, als sie in gleichem Verhältnisse mit den körperlichen Organen, an die sie gebunden ist, sich entwickelt, und wieder verschwindet. Das Pflanzenleben wird ja nur insofern ein Leben genannt, als es, dem animalischen ähnlich, auf organischen Functionen in materiellen Formen beruht. Unbezweifelbar waltet also in der materiellen Natur, was sie auch übrigens in sich selbst seyn mag, ein Streben, organische Bildungen zu erzeugen, in denen ein Leben sich entwickelt. Wir erkennen dieses Streben nur da, wo ein Organismus unsern Sinnen bemerkbar wird: aber einen bestimmten Anfang der organischen Bildung in der Natur hat noch kein mensch-

licher Sinn bemerkt. Unbezweifelbar ist ferner, daß die organischen Lebensfunctionen auch diejenigen Anziehungs- und Trennungsprocesse in sich schliessen, die wir in dem nicht organisirten Theile der materiellen Natur wahrnehmen. Die Natur selbst leitet uns also auf die gegründete Vermuthung, daß das Streben nach organischer Bildung ein allgemeines Grundgesetz der ganzen Natur, und daß jeder materielle Anziehungs- und Trennungsproceß auch da, wo keine organische Bildung erscheint, ein gehemmter Organisationsproceß sei. Diese Hypothese rückt nicht nur für den Physiker und Physiologen eine Menge sonst getrennter Naturverhältnisse in einer befriedigerenden Ansicht des Naturganzen zusammen; sie rechtfertigt auch den uralten, so vielen Religionen der Vorwelt zum Grunde liegenden Begriff von einer allgemeinen Lebenskraft der Natur so weit, als er sich überhaupt rechtfertigen läßt. Aber für eine Religionslehre, die sich nicht durch Dichtungen begründen will, bleibt dieser Begriff, der sich auf eine physikalische Hypothese beschränkt, völlig unbrauchbar. Ob er uns nützen kann, den religiösen Glauben an Unsterblichkeit der Seele mit der Naturlehre in Uebereinstimmung zu bringen, wird sich uns in der Analyse des reinen Theismus zeigen.

Aus allen hylozoistischen Religionen spricht die Kindheit des menschlichen Geistes, nur auf verschiedenen Stufen der Annäherung zum reiferen Alter, und nicht immer mit der kindlichen Liebenswürdigkeit, die einige dieser Religionen so anziehend macht, daß man, wie Schiller in seinen „Göttern Griechenlands", ihren Untergang, wenigstens poetisch, zu beklagen verführt werden kann. Die natürlichsten aller Religionen dürfen die hylozoistischen schon deßwegen genannt werden, weil der menschliche Geist von Natur an dem hängt, was in die Sinne fällt; an den Erscheinungen, die ihn umgeben, das Wahre und Wirkliche immer zuerst sucht; in diese Erscheinungen, denen er sich hingiebt, dann auch am natürlichsten das Göttliche hineindichtet, das er, ohne zu wissen, wie? in sich selbst vernimmt. In der Rohheit des gemeinen Fetischismus ist freilich kaum eine Ahndung des wahrhaft Göttlichen zu erkennen. Aber wenn mit der Bewunderung der Natur, in welche die Phantasie allerlei Dämonen hineinschiebt, ein Gefühl der Dankbarkeit für die Wohlthaten, die der Mensch von der Natur empfängt, sich verbindet, so nimmt der hylozoistische Wahnglaube schon einen Theil des Charakters der wahren Frömmigkeit an. Zu einem Sonnengotte kann man wahrhaft andächtig beten, wenn man ihn verehrt als den alles

belebenden und unerschöpflichen Wohlthäter der Welt. In der Ordnung der Natur kann man einen wahrhaft göttlichen Verstand, der über den Schicksalen der Menschen wacht, zu erkennen glauben, auch wenn man die Weltregierung vertheilt unter mehrere Götter. Legt nun die Phantasie auch das Gesetz der Gerechtigkeit, das der Mensch in sich selbst findet, in die Natur dieser Götter, auch wenn sie ihnen erlaubt, unter sich ihre eigne Moral zu haben, so leistet das Heidenthum, dessen Grundlage der Hylozoismus ist, was es leisten kann. Wie es von der Phantasie, aus der es hervorgegangen ist, zur begeisternden Poesie ausgebildet wird; wie vieles ihm die schöne Kunst schuldig ist; und wie vieles es ebendadurch mittelbar zur Veredelung des menschlichen Daseyns beigetragen hat, ist bekannt. Aber die Schattenseite des Heidenthums fällt dem unbefangenen Beobachter eben so leicht ins Auge, auch wenn er es mit dem Aberglauben nicht strenge nimmt und gern jede Religion duldet, bei welcher der Mensch seine natürliche und moralische Bestimmung erfüllen kann. Mag die Vergötterung des Zeugungstriebes, dieser Hauptbestandtheil der berühmtesten heidnischen Religionen, immerhin eben so natürlich seyn, als die menschliche Befriedigung dieses Triebes; sie bleibt darum nicht weniger ekelhaft für

jeden moralisch gebildeten und nicht in mystischer Selbsttäuschung befangenen Sinn, wo sie zu solchen Brutalitäten führt, wie die Andachtspflichten der Weiber, die sich aus Frömmigkeit Preis geben mußten im Tempel einer Mylitta. Die Verwechselung der wahrhaft religiösen Begeisterung mit dem mystischen Orgiasmus des Heidenthums ist kein bloßer Mißgriff einer kindlichen Phantasie; diese Raserei ist grobe Entweihung des Heiligen selbst, und schon als Raserei beleidigend für den gesunden Verstand. Fromm mochten auch die Mütter seyn, die ihre Kinder der Bildsäule des Feuergottes Moloch in die glühenden Arme legten, um ihm ihre Dankbarkeit zu beweisen; aber ihre Frömmigkeit war gräßlich. Andre Beispiele des empörendsten Unsinns, zu dem die Vergötterung der Natur Veranlassung gegeben hat, lassen sich aus der Mythologie mehrerer Völker nachweisen. Aber auch unsre gelehrten Mythologen und Mystagogen entweihen das Heilige, wenn sie, anstatt das Heidenthum aus sich selbst zu erklären, es gewissermaßen zur linken Seite des Christenthums machen, um im Sinne des pantheistischen Hylozoismus demonstriren zu können, das Heidenthum und das Christenthum indifferenziren sich eins mit dem andern in der Anschauung des Absoluten *g*).

Anmerkungen.

a) S. 160. Das bekannte Système de la nature, der Codex des französischen Atheismus, wirkt schon durch seinen Titel anziehend auf den Verstand, der das Natürliche in allen Dingen zu schätzen weiß, und das Unnatürliche dem Unvernünftigen und Phantastischen gleichstellt. Daher geräth auch jeder, wer an etwas Uebernatürliches glaubt, so leicht in den Ruf eines Phantasten unter denen, die das Vernünftige von dem Natürlichen in keiner Hinsicht trennen zu dürfen glauben. Aber auch nur den kalten Verstand, an dessen Naturansichten Gefühl und Phantasie keinen Antheil haben, werden, der Regel nach, solche Natursysteme, wie das französische System des Atheismus, anziehen. Man erinnere sich an Göthe, der in den Berichten aus seinem Leben erzählt, wie wenig ihm und seinen poetisch gestimmten Freunden, die sich doch recht eigentlich der Natur hingeben und nur in ihr leben wollten, das damals, in den Jahren zwischen 1770 und 1780, so mächtig wirkende Système de la nature gefährlich wurde, oder auch nur sonderlich interessant vorkam. Aber der Enthusiasmus kann auch solche Sprünge machen, daß er sich ereifert für Systeme, die ihm den reichsten Nahrungsstoff entziehen. So verherrlichte Diderot in poetischen Phrasen eine Natur, in der doch nach den Lehren der Schule, der er huldigte, alles am Ende auf bloßen Mechanismus hinausläuft. So verliebte sich schon der römische Dichter Lucrez in das trockene Atomensystem Epikur's.

b) S. 167. Eine Wiederholung der Analyse, durch die ich im Lehrbuche der philos. Wissenschaften, Th. I. Zweite Aufl. S. 112—125. den Begriff der Causalität zugleich mit den Begriffen von Möglichkeit und Nothwendigkeit, eben so weit abweichend von dem gewöhnlichen Empirismus, als von dem Kantischen Kategoriensysteme, metaphysisch zu deduciren gesucht habe, würde hier ohne unverhältnißmäßige Umständlichkeit wenig zur Erläuterung der Hauptsache beitragen. Ueberdieß macht der Begriff der Causalität sich immer durch sich selbst geltend, man deducire ihn, wie man will; denn wenn wir ihn aufgeben, müssen wir auf alle dynamischen Erklärungen Verzicht thun, und, anstatt Eines aus dem Anderen herzuleiten, nur erzählen, wie Eines auf das Andere gefolgt ist, oder gewöhnlich folgt. Hume, der die Vorstellung von einer Nothwendigkeit der Folge des Einen aus dem Anderen für ein Erzeugniß der bloßen Gewohnheit ausgiebt, sucht doch in seiner Geschichte von England zu zeigen, warum in der Causalverkettung der Umstände sich ereignen mußte, nicht bloß in chronologischer Folge sich ereignete, daß England seine gegenwärtige Staatsverfassung erhielt. Kant, der aus der Causalität eine Kategorie macht, durch die der Verstand nur einen logischen Zusammenhang in eine Reihe von Erscheinungen bringt, spricht von Naturkräften und Seelenkräften als wirklichen, nicht bloß gedachten Kräften, und definirt sogar das Begehrungsvermögen als ein Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu werden (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 1.).

c) S. 174. Zu den merkwürdigsten Versuchen, die man gemacht hat, oder gemacht haben will, die Erscheinungen des Lebens an todten Körpern durch äussere Reize hervorzulocken, gehören die galvanischen. Aber wenn es sich auch bestätigen sollte, was neulich aus England berichtet wurde, daß man durch eine starke galvanische Batterie auf das entblößte Rückenmark eben erst getödteter Menschen und Thiere so erstaunlich wirken kann, daß die Augen sich öffnen, die Gesichtsmuskeln sich bewegen und Empfindungen ausdrücken, und am Ende gar der ganze animalische Körper sich aufzurichten und völlig zum Leben zurückzukehren scheint, so beweisen doch diese Entsetzen erregenden Experimente nichts weiter, als, daß man einen animalischen Körper, von dem das Leben gewichen, der aber noch nicht in Verwesung übergegangen ist, durch äussere Reize auf eine ähnliche Art in Bewegung setzen kann, wie er durch die animalische und geistige Spontaneität von innen erregt und bewegt wurde, als er noch lebte. Wer aus dieser Thatsache folgern will, daß die Kraft, die in diesen Verhältnissen den entseelten Körper von aussen erregt, einerlei seyn müsse mit dem Lebensprincip, das ihn vorher von ihnen erregte, macht sich keines feineren Fehlschlusses schuldig, als wenn er schlösse, daß ein mechanischer Stoß, der einen Menschen umwirft, einerlei sei mit dem Willensacte, durch den dieser Mensch sich selbst hätte niederlegen können.

d) S. 187. Die Bemerkungen von Friedrich Schlegel in seinem Buche über die Sprache

und Weisheit der Indier klären das Verhältniß der brahminischen Religion zum strengen Pantheismus sehr gut auf. Auch in den großen epischen Gedichten, die von den Indiern zu ihren heiligen Büchern gezählt werden, in dem Mahabharat und dem Ramayana, verliert sich die pantheistische Tendenz der brahminischen Mythen unter Erzählungen und Bildern. Aber in dem mystischen Upnekhat, das nun auch nach der lateinischen Uebersetzung von Anquetil du Perron (Straßburg, 1801, in 4.) deutsch herausgegeben ist von Rixner, liegt der Pantheismus wenigstens als esoterischer Theil der indischen Mythik unverhüllt da. Denn deutlicher läßt er sich nicht aussprechen, als mit den Worten: „Brahm (der Urgott) ist das subtilste aller Wesen. Er ist Alles (Tom. I. p. 60.). — Gott ist Brahm, der Athem der Natur, die allgemeine Weltseele (Tom. I. p. 46.). Aber auch das All ist Brahm, und wird aus Brahm, und besteht in Brahm, und wird wieder in Brahms Wesenheit zurückkehren (p. 23.); — Brahm ist das Band zweier Welten (nämlich der körperlichen und der geistigen Welt). Er ist die Sonne, der Wind, der Luftraum, das Meer, die Erdscholle; nicht dieses, oder jenes, insbesondere, sondern alles zumal (p. 154.).“ — Aehnliche Stellen kommen in dem Upnekhat mehrere vor; auch in dem Bagavadam. — Wer den merkwürdigen Pantheismus der mahomedanischen Sophi's oder Sufi's näher kennen lernen will, wende sich besonders an v. Hammer's Geschichte der Redekunst des neueren Persiens, wo im Register unter dem Artikel Sofi

genauere Nachweisung zu finden ist, und an das neuerlich erschienene, aus morgenländischen Quellen geschöpfte Werk: *Ssufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* von Tholuck (Berlin, 1821, in 8.). Diese mahomedanischen Mystiker wissen so gut, wie unsre pantheistischen Naturphilosophen in Deutschland, daß nach ihrem Princip das Erkennende mit dem Erkannten einerlei oder Subject=Object ist. Der Sofi Assisi sagt (nach Tholucks Uebersetzung, S. 89.): His remotis impedimentis id, quod summum est, perficias. Cunctas universim cogitationes abjice atque expelle. Tum, mihi crede, dignaberis appulsu divino, *et omne tolletur cognitum inter et cognoscentem discrimen.* Aber kräftiger sind die folgenden Stellen. Deus solus, qui occultus, occultans, simulatque praesens est, ille solus Egoitate dignus, cujus ad latus dualitas nulla, nec Ego, nec Tu, nec Nos, existit, siquidem, cum in unitate distinctio nulla praebeatur, *Ego*, *Nos*, *Tu, et Ille*, *idem sunt* (Worte des Assisi, bei Tholuck, S. 141.). — Oder: Nec enim unquam meas laudes aliquis pandit, siquidem: *Ego sum Veritas* dicit atque obstupescit. — Misericordia commotus lacrimas effundere multoque cum gemitu Deum invocare Dakiki inchoavit. At enimvero, *qui ita orat*, *non orat ipse*, *sed pro ipso absorpto precatur Deus*, et dum idem ille absorptus manet, exaudit Deus preces, et optatis annuit (p. 196.). — Oder: Propterea, quod *tecum ipse latrunculis ludere* volupe tibi fuit, hoc *Ego* ac *Tu* a te provocatum est. — Cum *creare* Deus institueret, *secum ipse*

ludere inchoavit (p. 199.). — Diese und mehrere Stellen ähnlicher Art aus den Schriften der mahomedanischen Pantheisten lassen, wie mich dünkt, alles hinter sich, was europäische Pantheisten im Geiste ihres Princips gesagt haben. Man muß den Mahomedanern hier den Vorzug zuerkennen, daß sie gerade und ehrlich mit der Sprache herausgehen; ausser, wo sie sich poetisch ausdrücken. Die Poesie des mystischen Pantheismus in der persischen Litteratur hat aber auch nicht ihres Gleichen. Die ungeheuerste Schwärmerei vereinigt sich in ihr mit den tiefsten Gefühlen, den kühnsten und erhabensten Ideen, und den schönsten Bildern. In den Schulen christlicher Theosophie hat sich die Sehnsucht des Endlichen nach dem Unendlichen auch wohl zuweilen in romantische Liebesschwärmerei verwandelt; aber bei den persischen Dichtern von der Secte der Sophi's nimmt diese religiös seyn sollende Liebesschwärmerei das üppigste und glühendste Colorit der Sinnlichkeit an. Es kommen Stellen vor, von denen beinahe buchstäblich wahr ist, was von Hrn. Tholuck so ausgedrückt wird: Voluptatem ex unione (der Versenkung des Ich im Unendlichen) captam, turpem adsciscentes figuram, assimilaverunt cum coitu maris ac feminae, praeeuntibus Indis (Man vergleiche den indischen Upnekhat, nach Du Perron's lateinischer Uebersetzung, Tom. I. p. 241.).

e) S. 180. Der wahre Sinn der Lehre des Parmenides kann uns nicht mehr zweifelhaft seyn, wenn wir mit den Fragmenten, die uns von seinen

Lehrgedichten noch übrig sind, den Parmenides von Plato, die erläuternden Anmerkungen zu jenen Fragmenten in der Ausgabe von Fülleborn, und mit diesen die trefflichen *Commentationes Eleaticae* von Brandis (Hafn. 1813.) vergleichen. Daß Parmenides sein absolutes All=Eins nicht ausdrücklich Gott genannt hat, nämlich nicht in den Stellen seiner Werke, die wir noch kennen, beweiset nicht, daß er nicht in diesem All=Eins das θεῖον eben so gut, wie Xenophanes, sein Vorgänger in der eleatischen Schule, zu erkennen geglaubt habe. Der Keim zu der ganzen Lehre lag schon in der ionischen Naturphilosophie, wo sich der Pantheismus nur hinter dem Gegensatze zwischen einem Urstoffe aller Dinge und der in diesem Urstoffe von Ewigkeit her waltenden allgemeinen Lebenskraft, die das θεῖον seyn soll, versteckt; denn Beides, der Urstoff und die ewige Lebenskraft, schmilzt schon in den Lehren des Anaximander und Anaximenes unter verschiedenen Titeln in Eins zusammen. Aber als Dialektiker ragt Parmenides hoch über die ionischen Naturphilosophen hervor. Besonders muß man seinen Scharfsinn darin bewundern, daß er zwar den Satz, es sei Alles im Grunde Eins, als einen kategorischen Ausspruch der Vernunft nicht aufgeben zu dürfen glaubte, dessen ungeachtet aber sich zu einer eignen Art von Skepticismus bekannte, weil er wohl einsah, daß ohne Voraussetzung einer Mannigfaltigkeit, in welcher Eins von dem Andern sich unterscheidet, nicht nur keine sinnliche Wahrnehmung, sondern auch kein Erkennen durch Schlüsse Statt findet, weil alles Urtheilen ein Unterscheiden und Vergleichen des

Einen mit dem Andern in sich schließt, mithin durch keinen Schluß begreiflich gemacht werden kann, wie Alles im Grunde Einerlei sei, da die Wahrheit, die durch einen Schluß erkannt werden soll, immer schon die Gültigkeit einer Unterscheidung des Einen von dem Andern voraussetzt.

f) S. 196. Der Pantheismus des Bruno nimmt sich in den Schriften seines Erfinders ein wenig verworren aus, weil dieser lebhafte Kopf, den man aber, seiner warmen Einbildungskraft ungeachtet, ja nicht zu den Mystikern zählen darf, so mancherlei echt-peripatetische Begriffe mit scholastischen, und zugleich mit neu-platonischen Begriffen durch einander wirft, und dabei keck von einem Gedanken zum andern hinüberspringt. In der That aber hängen die Glieder der Schlußketten in den pantheistischen Abhandlungen des Bruno, besonders in den Schriften Della causa, principio ed Uno (Venezia, 1584, in 8.), und Dell' Infinito, universo e Mondi (ebenfalls zu Venedig in demselben Jahre herausgekommen), vortrefflich zusammen. Wem diese Büchlein nicht zugänglich sind, findet in Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza ein Stück des ersten mitgetheilt und commentirt. Weitere Auskunft giebt die Geschichte der Philosophie bei Buhle und Tennemann. — Der dialektische Pantheismus des Spinoza ist so bekannt, daß man gewöhnlich, wenn gleich sehr unrichtig, den Pantheismus überhaupt Spinozismus nennt. Aber der Begriff von Gott, den Spinoza immer nennt, und durch den er beständig den

Schein des Atheismus von sich abzuwehren sucht, hat sich in seine Lehre aus der cartesianischen Philosophie eigentlich eingeschlichen. Denn wo Descartes von dem ens realissimum spricht, bezieht er, wie die Scholastiker, diesen Begriff durchgängig auf vorausgesetzte moralische Eigenschaften dieses ens realissimum nach der christlichen Glaubenslehre.. Das Realissimum ist ihm in jeder Hinsicht das Summum, also auch das Moralisch-Vollkommene und deßwegen Anbetungswürdige. Spinoza aber definirt seinen von ihm sogenannten Gott schon zu Anfange seiner Lehre auf eine solche Art, daß alles Moralische vorläufig ignorirt wird: Per Deum intelligo *ens absolute infinitum*, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Wenn Gott nichts weiter ist, als dieß, so ist freilich der Spinozismus kein Atheismus. — Der kühne naturphilosophische Pantheismus des dunkeln Heraklit, so weit wir ihn noch verstehen können, erscheint vor der Kritik in einem sehr verschiedenen Lichte, je nachdem man einen Standpunkt in der Nähe dieser Lehre, oder in einer weiten Entfernung von ihr, vorzieht. Man vergleiche die Abhandlung von Schleiermacher im Museum der Alterthumswissenschaft, Band I. mit der Commentatio de originibus rationis dynamicae apud veteres philosophos investigandis in deh *Comment. rec.* der Göttingischen Societät der Wissensch. Vol. III.

g) S. 240. Daß das Heidenthum mit dem Christenthum nur polarisire, wie man in der neuen

Schule des Pantheismus sich auszudrücken beliebt, und daß das eine mit dem andern sich indifferenzire in der Anschauung des Absoluten, soll doch auch wohl das philosophische Resultat von Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker seyn. Wenigstens scheint dieses Resultat in der Einleitung und zum Beschlusse des Werks unumwunden sich auszusprechen. Nach einer solchen, vom naturphilosophischen Pantheismus entlehnten Ansicht kann denn auch ein so gelehrter und geistvoller Alterthumsforscher, wie der Verfasser dieser Symbolik und Mythologie, mit unverkennbarer Liebe an dem Naturmysticismus des Heidenthums hängen, und an den obscönen Symbolen, die sich auf die vergötterte Zeugungskraft der Natur beziehen, gar kein Aergerniß nehmen, ohne darum, seines Erachtens, gegen den Geist des Christenthums zu fehlen, dem er doch vorzugsweise huldigen will. Aber Christenthum und Heidenthum bleiben darum doch verschieden wie Tag und Nacht, die wohl in eine Dämmerung übergehen können, aber sich nicht indifferenziren lassen. Naturvergötterung und Anbetung eines über die Natur erhabenen Gottes heben gegenseitig einander auf.

IV.

Der reine Theismus.

IV.

Der reine Theismus.

Was für eine Lehre diejenige ist, die sich vorzugsweise reinen Theismus nennen darf, im Gegensatze mit dem Pantheismus und dem Hylozoismus, ist in der ersten dieser Abhandlungen so weit erläutert, daß wenigstens kein Streit über die hier angenommene Bedeutung des Worts entstehen kann. Aber indem wir fragen, ob diese Lehre besser, als die von ihr abweichenden religiösen Meinungen, vor der Vernunft sich rechtfertigen kann, müssen wir uns noch ein Mal besonders an ihr Verhältniß zu dem wahrhaft religiösen Bedürfnisse erinnern. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Gegenstand der höchsten vernünftigen Verehrung kein andrer seyn kann, als, ein ewiger und absolut vernünftiger, seiner selbst sich bewußter,

absolut freier, und absolut heiliger, in der reinsten moralischen Vollkommenheit sich selbst genügender, und in Allem, was ist, eine moralische Weltordnung erhaltender Geist. Wem ein andrer Gott genügt, für den haben die Zweifel und Meinungen, die den Gegenstand der höchsten Verehrung im Sinne des reinen Theismus betreffen, nur ein speculatives Interesse. Der Pantheist, der den wahren Gott anzubeten glaubt, wenn er mit einer gewissen moralischen Rührung in einem sich seiner selbst nicht bewußten Unendlichen, das überall ist, zu versinken sich sehnt, kann nach seinen Begriffen von Religion die so oft und so mühsam versuchten Beweise des Daseyns Gottes, wie man in rein theistischem Sinne zu sprechen pflegt, als unnütze Schulübungen des philosophirenden Verstandes abweisen. Aber keine pantheistische und keine andere Schule kann das Bedürfniß, das den Nachforschungen über die Wirklichkeit eines Gottes im rein theistischen Sinne das höchste moralische Interesse giebt, in den Tiefen des Gemüthes derer zerstören, denen mit einem Gotte in einem andern Sinne des Wortes nicht viel mehr geholfen ist, als, mit gar keinem. Wir wollen also, den Genügsamern ihre Genügsamkeit, und, wenn sie in dieser sich selig fühlen, auch ihre Seligkeit gönnend, das Geschäft nicht verschmähen,

noch ein Mal eine Antwort auf die beiden großen Fragen zu suchen, erstens, ob die Vernunft durch sich selbst, unabhängig vom Glauben an eine besondere göttliche Offenbarung, die Wirklichkeit eines Gottes, in der rein theistischen Bedeutung des Worts, auf dieselbe Art erkenne, wie überhaupt ein eigentliches Erkennen im menschchen Geiste Statt findet, nämlich, entweder unmittelbar durch Anschauung, oder mittelbar durch untrügliche Schlüsse; zweitens, ob nicht in dieser Richtung des forschenden Geistes auf das Göttliche ein Glaube, der über das eigentliche Erkennen erhaben, aber, wie dieses, in der Vernunft selbst gegründet ist, die Stelle des eigentlichen Erkennens einnehme.

Seit Kant und Jacobi hat man diese beiden Fragen oft genug einander gegenüber gestellt, aber selten deutlich bemerkt, daß sie einander durchkreuzen. Denn wenngleich ein geglaubtes Erkennen und Wissen ein Unding ist, so schließt doch alles Erkennen und Wissen insofern einen Glauben in sich, als es ohne das Vertrauen, mit welchem der denkende Geist gewisse Vorstellungen festhält und sich ihnen hingiebt, in unendlichen Zweifel sich auflöset. Dieß zeigte sich klar in der zweiten Abhandlung. Aber allem vernünftigen Glauben liegt auch irgend ein Erkennen und Wissen zum Grunde;

denn wer eine Vorstellung, als bloße Vorstellung, festhält und sich ihr hingiebt, als ob sie ihn nicht täuschte, kann an alle möglichen Hirngespinnste glauben; das Wirkliche aber, das denjenigen Vorstellungen zum Grunde liegt, die nicht täuschen, muß erkannt werden, und ohne Uebereinstimmung der Vorstellungen mit diesem Wirklichen findet kein vernünftiger Glaube Statt. Wahnglaube ist also jeder religiöse Glaube, der dem widerstreitet, was wir wissen. Ein Glaube, der über das Wissen erhaben, und doch auch in der Vernunft gegründet seyn soll, kann also nur aus einer reinen Vernunftidee entspringen, die schon deßwegen, weil sie eine Vernunftidee, also kein willkürliches Erzeugniß der Einbildungskraft ist, nicht täuschen, aber auch keinem Wissensprincip widerstreiten kann, und doch von den eigentlichen Wissensprincipien verschieden seyn muß. Eine solche Idee könnte nun wohl die Idee der absoluten Vollkommenheit seyn. Die abgesonderte moralische Erklärung des Begriffes vom religiösen Glauben im Sinne der Kantischen Schule lassen wir hier noch unberührt. Das von Kant ausgesprochene Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen hebt sich selbst auf, wenn die erkennende und moralisch gebietende Vernunft, als eine und dieselbe Vernunft, nicht dasjenige, was in einer Beziehung

vernünftig ist, weniger vernünftig finden kann in andrer Beziehung.

Mit der Idee der absoluten Vollkommenheit stehen und fallen alle Systeme des reinen Theismus. Wir müssen also, ehe wir weiter gehen, bei dieser Idee noch verweilen. Alle relativen Bedeutungen des Wortes Vollkommen zielen auf ein Absolutes hin. Vollkommen überhaupt nennen wir dasjenige, dessen Daseyn allen Mangel ausschließt. Vollkommen in seiner Art heißt daher jedes Ding, dem nichts fehlt, was zur Natur eines solchen Dinges gehört. Nun ist aber alles endliche Daseyn ein mangelhaftes insofern, als es nur ein relatives, und, als solches, von etwas ausser ihm abhängiges Daseyn ist. Vollkommen in der ganzen Bedeutung des Worts ist also entweder gar nichts, oder nur das Absolute. In diesem Sinne definirte auch Spinoza die Vollkommenheit ganz richtig als vollendete Realität eines Dinges. Aber Spinoza täuschte sich selbst, als er mit dieser Definition auszureichen glaubte, um das Moralische nur als etwas der Realität Untergeordnetes zu deuten. Vollkommen im relativen Sinne und ohne Beziehung auf das Moralische ist auch ein Crystall, der in vollendeter geometrischer Regelmäßigkeit den Typus der Gattung darstellt, zu der er gehört. Auf eine ähnliche Art kann man

sich das Absolute, was es auch übrigens seyn mag, ohne Beziehung auf das Moralische als das ewige Eine denken, an dessen Daseyn ebendeßwegen nichts mangelt, weil es alles Daseyn in sich schließt, mag es auch, als ewiges Eins in Allem, eben so wenig, wie ein Crystall, denken, oder empfinden. Aber indem der denkende Geist sich seiner selbst bewußt wird, stellt er schon deßwegen, weil er denkt, und sich seiner selbst bewußt ist, sich selbst über alles, was nicht denkt. Er erkennt in dem Mangel des Bewußtseyns einen Mangel des Daseyns. Weil er Vernunft hat, kann er nicht umhin, wenn er nicht durch ein Spiel mit Begriffen sich selbst täuschen will, alles geistige und lebende Daseyn für vollkommener zu achten, als alles todte, wenn es ein solches giebt; und weiter hinauf muß er ein moralisches Daseyn, das Vernunft voraussetzt, sei es auch in andrer Hinsicht noch so mangelhaft, für vollkommner achten, als das Leben des Thieres. Wo die Vernunft fehlt, spricht der denkende Geist zu sich selbst, da fehlt das Höchste und Beste. Demonstriren läßt sich dieser Ausspruch der Vernunft nicht. Er entspringt unmittelbar aus dem Bewußtseyn, das die Vernunft von sich selbst hat. Auf diesem Bewußtseyn ruht der wahre Begriff von g e i s t i g e r Vollkommenheit in der ganzen Bedeutung des

Worts. Da nun geistige Vollkommenheit allein als die höchste vernünftigerweise gedacht werden kann, so ist auch das Absolute nicht vollkommen zu nennen, wenn ihm die Vernunft fehlt, die das Höchste und Beste im Daseyn ist. Aber eine von sich selbst nichts wissende Urthätigkeit, auch wenn sie Bewußtseyn erzeugt, ist nicht Vernunft in der eigentlichen Bedeutung des Worts. Die eigentliche Vernunft ist sich ihrer selbst bewußt, und zu dem Bewußtseyn, in welchem sie sich selbst erkennt, gehört das Gefühl ihrer Würde. Auf diesem Gefühle ruhen alle eigentlich moralischen Begriffe. Wo das eigentlich Moralische fehlt, da fehlt alles, was dem Daseyn einen Werth giebt; da ist auch jede andre Vollkommenheit nur eine relative. Aber relative Vollkommenheit des Absoluten widerspricht sich selbst. Absolute Vollkommenheit schließt also die moralische in sich. Also ist absolute Vollkommenheit entweder ein träumerischer Begriff, oder der Urgrund alles Daseyns und Denkens ist ein göttlicher Geist im Sinne des reinen Theismus. In der absoluten Vollkommenheit dieses göttlichen Geistes ist das Ewige und in sich selbst Vollendete, das allen Mangel ausschließt, mit dem unbedingt Ehrwürdigen oder Heiligen einerlei. Aber in der absoluten Vollkommenheit dieses Heiligen ist auch die Selbst-

ständigkeit nicht vom Selbstbewußtseyn, und die Vernunft vom Gefühle nicht zu trennen.

Die Frage ist nun, ob ein absolut vollkommner Geist, in der oben erklärten Bedeutung des Worts, nur ein idealer Gott ist, oder ob ihn die sich selbst verstehende Menschenvernunft den wahren und wirklichen nennen muß. Wenn dieser Gott nicht der wirkliche ist, daß dann das menschliche Herz auf den höchsten Gegenstand einer wahrhaft vernünftigen Anbetung und eines unbedingten Vertrauens Verzicht thun muß, haben wir schon gesehen, so viele Mühe auch der mystische Pantheismus sich giebt, diese, dem unbefangenen Verstande einleuchtende Wahrheit durch besondre Frömmigkeitsbegriffe zu verdunkeln. Ob, oder wie weit man genöthigt ist, in der Verehrung dieses Gottes einen gewissen Anthropomorphismus zuzulassen, wird sich von selbst ergeben, wenn wir uns verdeutlicht haben, wie der Vernunft die Wirklichkeit des höchsten Gegenstandes einer vernünftigen Anbetung gewiß wird. Aber um uns dieß zu verdeutlichen, müssen wir zurückkehren zu dem Gegensatze zwischen Wissen und Glauben in jener Bedeutung, nach welcher es einen Vernunftglauben giebt, der höher ist, als das Wissen, aber kein Vernunftglaube seyn würde, wenn er einem der Erkenntnißprincipien widerstritte,

die allem zum Grunde liegen, was vor der Vernunft für wahr gelten soll. In Beziehung auf diese Erkenntnißprincipien, die in der zweiten Abhandlung erläutert sind, fragen wir also zuerst, ob die Wirklichkeit des höchsten Gegenstandes einer vernünftigen Anbetung von der Vernunft erkannt wird auf dieselbe Art, wie wir überhaupt etwas erkennen und begreifen. Derjenige Glaube, ohne welchen überhaupt kein Wissen ist, versteht sich hier von selbst. Aber an dem allgemeinen Begriffe von einem Beweise kann diese Untersuchung leicht sich stoßen. Denn die alte Frage: ob das Daseyn Gottes, nämlich im Sinne des reinen Theismus, sich beweisen lasse? wird doppelsinnig, sobald ein Unterschied zwischen Wissen und Glauben aufgestellt wird. Der gewöhnliche Begriff von einem Beweise bezieht sich direct auf das eigentliche Wissen. Aber alles Wissen entspringt aus äusserer, oder innerer Anschauung, und entwickelt sich nur folgerecht im Verstande. Durch die Analyse des Wissens in der zweiten Abhandlung ist klar geworden, daß der allgemeine Begriff von einem Beweise sich selbst zerstört, wenn man eine Behauptung nur insofern für erwiesen gelten lassen will, als sie sich folgerecht aus einem allgemeinen Urtheile oder Grundsatze (Princip in der logischen Bedeutung des Worts) ableiten läßt.

Was die Demonstration oder den Beweis durch Schlüsse von denjenigen Schlüssen unterscheidet, durch die nichts bewiesen wird, ist zuletzt immer das unmittelbar Gewisse, das die Vernunft in dem Bewußtseyn ihrer selbst findet und anerkennt. Wie nun auf dieses Bewußtseyn, das der Grund aller Gründe ist, eine religiöse Glaubenslehre sich zurückführen läßt, die den Glauben über das Wissen stellt, wird sich zeigen, wenn wir zuerst noch ein Mal einen Blick auf die Versuche geworfen haben, den wahren Gott im Sinne des reinen Theismus zum Gegenstande des eigentlichen Erkennens und Wissens zu machen.

Wenn wir die menschliche Erkenntniß überhaupt in die unmittelbare oder intuitive und die mittelbare oder discursive eintheilen, wie wir müssen, und wenn wir, wie es üblich ist, das discursive Erkennen vorzugsweise ein Wissen nennen, so versteht sich nach diesen Unterscheidungen von selbst, daß auch die eigentliche Gotteserkenntniß im Sinne des reinen Theismus, wenn es eine solche Erkenntniß giebt, entweder eine intuitive, oder eine discursive, seyn muß, und daß man in diesem Sinne nicht sagen darf, man wisse, daß ein Gott sei, wenn man das Urtheil, das sich in diesen Worten ausspricht, nicht durch bündige Schlüsse auf irgend eine Art begründen kann,

wäre es auch nur durch eine regressive Demonstration, die auf die intuitiven Elemente des Wissens zurückweiset.

Wer sagt, er erkenne unmittelbar oder intuitiv die Wirklichkeit eines absolut vollkommnen Geistes, kann dieses Urtheil auf keine sinnliche Anschauung gründen, wenn er versteht, was er sagt; denn, was er in diesem Sinne wirklich nennt, ist das Absolute, das nie Gegenstand einer sinnlichen Anschauung werden kann. Er muß sich also einer inneren oder geistigen Anschauung rühmen, durch die sich ihm das Absolute als ein vollkommener Geist unmittelbar kund thue. Er muß dann aber auch nicht ein begeisterndes Gefühl, das aus einer Idee entspringt, Anschauung nennen, wenn er nicht Verwirrung in die Bedeutung der Wörter bringen will. Nun läßt sich eine Anschauung dem, der sie zu haben behauptet, nicht abstreiten. Wenn also ein Theosoph behauptet, er schaue mit dem Auge seines Geistes Gott an, wie das organische Auge materielle Gegenstände anschauet, so ist zwischen ihm und denen, die sich keiner solchen Anschauung bewußt sind, keine andre Verständigung übrig, als diese, daß der Seher die Nichtsehenden für blind, und diese ihn für einen Schwärmer erklären. Auf wessen Seite dann die Vernunft ist, kann die Philosophie nur psychologisch

zu verstehen geben, indem sie begreiflich macht, wie die Einbildungskraft, durch eine begeisternde Idee aufgeregt, die Meinung erzeugen kann, man schaue an, was man sich enthusiastisch vorstellt. Es verhält sich mit dieser theosophischen Anschauung gerade so, wie mit der pantheistischen, von der in den beiden vorigen Abhandlungen die Rede war. Aber wenn man auch überzeugt ist, daß die Anschauung, deren der Theosoph sich rühmt, vor der wachen Vernunft in eine mystische Selbsttäuschung sich auflöset, kann man dennoch einer begeisternden Idee vertrauen, die aus der Vernunft selbst entspringt; und dieses Vertrauen darf vernünftiger Glaube genannt werden. Mit dem Bewußtseyn dieser begeisternden Idee kann ein Gefühl verbunden seyn, das allen Zweifel niederschlägt, und, wenn gleich auch mystisch in seiner Art, doch kein blindes Gefühl ist. Durch die Kraft der Idee des wahrhaft Göttlichen kann man von der metaphysischen Wirklichkeit dieses Göttlichen auf eine solche Art überzeugt werden, als ob man es geistig anschauete. Doch hierüber ins Klare zu kommen, müssen wir versparen bis zur Analyse des religiösen Glaubens, vor welchem die Wissenschaft verstummen muß, weil er in der Vernunft selbst erhaben ist über die Wissenschaft *a*).

Abgesehen von einem religiösen Wissen, das sich auf eine mystische Anschauung Gottes gründen will, bliebe dennoch eine unmittelbare Gotteserkenntniß im Sinne des reinen Theismus übrig, wenn die metaphysische Vernunftidee, durch die das Absolute erkannt wird, indem es nothwendig gedacht wird, mit der Idee des wahrhaft Göttlichen ganz und gar einerlei wäre. Aber dann müßte dem denkenden Geiste die Wirklichkeit eines wahrhaft göttlichen Urgeistes zu bezweifeln eben so unmöglich seyn, als er die Wirklichkeit eines ewigen Urgrundes alles Daseyns zu bezweifeln vermag. Was bedürfte es noch weiter des Nachdenkens über das, was man Daseyn Gottes nennt, wenn die Vernunftidee, die uns unwiderstehlich nöthigt, einen ewigen Urgrund alles Daseyns anzuerkennen, uns schon unmittelbar davon überzeugte, daß der Urgrund alles Daseyns ein wahrhaft göttlicher Geist ist? Aber ein moralisch vollkommnes Wesen ist mehr, als ein unbedingt nothwendiges Wesen. Der göttliche Geist kann nicht als vollkommen gedacht werden, wenn er nicht als frei gedacht wird. Freiheit aber ist das Gegentheil der Nothwendigkeit. Wer also an Gott glaubt, im Sinne des reinen Theismus, erhebt sich schon durch den Begriff, den er sich von Gott macht, über den bloß metaphysischen Begriff von einem nothwendi-

gen Wesen, das nur darum als ein wirkliches gedacht werden muß, weil die Nothwendigkeit die Wirklichkeit in sich schließt. Durch die Vernunftidee des Absoluten in ihrer Beziehung auf unser ganzes Erkennen und Wissen thut sich aber das Urwirkliche nur als das Nothwendige kund, ohne welches Alles nichts wäre. Nun ist allerdings, wenn wir an einen göttlichen Urgeist glauben, dieser moralisch vollkommene Geist einerlei mit dem Urgrunde alles Daseyns; und was sich uns, nach dieser Voraussetzung, durch die reine Vernunftidee kund thut als den Urgrund alles Daseyns, ist Gott selbst. Wenn also, könnte man sagen, der Urgrund alles Daseyns ein moralisch vollkommner Geist wäre, so müßte er auch als solcher unmittelbar durch die Idee erkannt werden, durch die wir einen Urgrund alles Daseyns unmittelbar erkennen. Aber es könnte ja auch seyn, daß dem göttlichen Urgeiste, nach menschlicher Art zu reden, gefallen habe, durch die Idee des Absoluten sich nur der Vernunft derer zu offenbaren, in denen diese Idee moralische Gefühle aufregt, ohne welche der Gläubige nicht fromm ist.

Daß es eines weiteren Nachsinnens bedürfe, um durch die Idee des Absoluten überzeugt zu werden, daß das Absolute ein göttlicher Geist ist, haben auch längst die philosophirenden Köpfe zuge-

standen, die sich in mehreren Richtungen des Verstandes nach Beweisen des Daseyns Gottes umsahen. Aber die meisten dieser philosophirenden Köpfe haben die Gotteserkenntniß zu einem Geschäfte des kalten Verstandes machen, und die Religion auf Schlüsse gründen zu müssen geglaubt, damit sie vor der Vernunft bestehe. Denn die uralte logische Selbsttäuschung, nach der man die Vernunft für nichts weiter, als ein Vermögen, etwas durch Schlüsse zu erkennen, ansieht, und in Vordersätzen, die einen Schluß tragen, die einzig-feste Schwelle einer vernünftigen Ueberzeugung zu erkennen sich einbildet; diese Selbsttäuschung, nach welcher, wenn man sie durchschauet hat, alle Beweise in einer unendlichen Reihe grundloser Voraussetzungen sich verlieren, wie in der zweiten dieser Abhandlungen umständlich gezeigt ist, hat sich besonders in der sogenannten natürlichen Theologie geltend gemacht. Auf diese Art sind bekanntlich die metaphysischen Argumentationen zu Stande gekommen, durch die das Daseyn Gottes, wie die Wahrheit eines mathematischen Theorems, erkannt werden soll aus einer folgerechten Verknüpfung vorausgesetzter Begriffe, an deren Spitze man den metaphysischen Begriff von einem unbedingt nothwendigen Wesen stellte. In den Schulen der Physikotheologen hat man dieses Verfahren

empirisch nachgeahmt; denn die gewöhnliche Physikotheologie geht zwar von der Anschauung der Natur aus, will aber doch auch die Lehre, daß die Ursache der Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur ein göttlicher Verstand sei, durch Schlüsse auf eine solche Art darthun, daß die Ueberzeugung aus der folgerechten Verknüpfung der Begriffe entspringen soll. Auch die moralischen Argumentationen, die in der Noth aushelfen sollen, wo man den rein theoretischen keine Beweiskraft zuerkennt, nehmen denselben logischen Charakter an, wenn das eigentlich Beweisende, wie bei Kant, in eine folgerechte Verknüpfung moralischer Begriffe gesetzt wird. Nur dadurch unterscheiden sich alle diese sogenannten Beweise des Daseyns Gottes von einander, daß nach einigen unter ihnen, besonders den metaphysischen, das erschlossene Daseyn apodiktisch, nach andern nur assertorisch erkannt werden, oder auch folgerecht geglaubt werden soll.

Es läßt sich nicht voraussagen, auf wie mancherlei Combinationen von Begriffen ein philosophirender Verstand gerathen kann, um, seiner Meinung nach, die Wirklichkeit eines göttlichen Absoluten durch Schlüsse zu erhärten. Im Allgemeinen lassen sich indessen die möglichen Versuche dieser Art eintheilen in rein theore-

tische, bei denen die moralischen Begriffe in das Gebiet der Speculation nur beiläufig herübergezogen werden, und in moralische Versuche, nach denen die Beweiskraft in moralischen Grundsätzen liegen soll. Die rein theoretischen Schlüsse, die den eigentlichen Theismus tragen sollen, theilen sich wieder in metaphysische und empirische. Die metaphysischen gehen gewöhnlich vom Begriffe des absoluten Nothwendigen aus; sie können aber auch vom Begriffe einer absoluten Freiheit ausgehen, die sich als Urgrund aller Möglichkeit denken läßt. Als Kant nach den Grundsätzen seiner Vernunftkritik die von ihm sogenannten ontologischen und kosmologischen Argumentationen musterte, durch welche Descartes und Leibnitz das Daseyn Gottes im Sinne des reinen Theismus unwidersprechlich darzuthun glaubten, dachte er nicht daran, daß man auch vom Begriffe der Freiheit ausgehend auf ähnliche metaphysische Schlüsse gerathen könne. Um die Richtigkeit der Argumentationen zu durchschauen, nach denen die Wirklichkeit eines göttlichen Urgeistes ontologisch und kosmologisch demonstrirt werden soll, hat man gar nicht nöthig, zu der Kantischen Kategorienlehre seine Zuflucht zu nehmen. Auch wenn man die Begriffe von Wesenheit, Ursache und Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit für

wahrhaft metaphysische Erkenntnißbegriffe gelten läßt, wie man doch am Ende muß, wenn man diesen Begriffen nicht die Substrate entziehen will, auf denen sie im Bewußtseyn des Wirklichen ruhen, das durch die Vernunft erkannt wird, läßt sich die dialektische Täuschung nachweisen, in der die folgerechte Verbindung dieser und anderer metaphysischen Begriffe ein Beweis des Daseyns Gottes zu seyn scheint.

Aus einer scholastischen Verwirrung der Begriffe von einem absolut nothwendigen Wesen und einem göttlichen Wesen stammt der sogenannte ontologische Beweis. Als die scholastische Art, zu philosophiren, entstand, war man durch die christliche Theologie so gewöhnt, an Gott zu denken, wenn man von einem absolut nothwendigen Wesen sprach, daß man das absolut Nothwendige von dem absolut Vollkommenen nicht nur nicht zu trennen wagte, sondern beide Begriffe sogleich in Einen zusammenzog. Das Höchste, in jeder Hinsicht Höchste, unter allem Denkbaren ist das Urwesen, wenn es als ein absolut vollkommner Geist gedacht wird. Durch die reine Vernunftidee genöthigt, ein Urwesen anzuerkennen, das über die Natur erhaben ist, glaubte man beweisen zu können, daß das Urwesen (ens realissimum in der Sprache der Scholastiker) ein absolut vollkom-

menes oder göttliches Wesen seyn müsse, weil über dem Urwesen nichts liegt, also auch das in jeder Hinsicht Höchste (summum ideoque absolutum ac perfectum) schlechthin einerlei mit dem Urwesen seyn müsse. Auf diese Art räsonnirte schon im eilften Jahrhundert der geistvolle Scholastiker Anselm: „Ein Urwesen ist nothwendig, also auch wirklich, weil die Nothwendigkeit die Wirklichkeit in sich schließt. Nun ist das allerwirklichste Wesen oder Urwesen das höchste Wesen; das Höchste aber ist ein absolut vollkommner Geist, also Gott.“ Was in dieser Verbindung von Begriffen wie ein metaphysischer Schluß sich ausnimmt, ist nichts weiter, als ein logischer Zirkel, veranlaßt durch eine täuschende Erörterung des Begriffs von einem höchsten Wesen, das ganz richtig als ein Urwesen gesetzt wird insofern, als es hypothetisch gedacht wird; woraus aber nicht folgt, daß ein Urwesen nothwendig als ein höchstes Wesen in jedem Sinne dieses doppelsinnigen Worts gedacht werden müsse. Auf dieselbe dialektische Täuschung läuft die ontologische Argumentation des Descartes hinaus: „Ein höchstes oder absolut vollkommenes Wesen ist denkbar, also möglich. Nun ist ein höchstes Wesen ein Urwesen. Ein Urwesen aber ist nothwendig, weil ohne Voraussetzung eines Urwesens überall keine Wirklichkeit denbar ist. Da nun ein

höchstes Wesen kein anderes, als das Urwesen, seyn kann, so ist das höchste oder göttliche Wesen wirklich." Hier fängt der logische Zirkel bei dem Begriffe der Möglichkeit an. Der ganze Paralogismus kann aber auch nur den verblenden, wer mit Descartes den Satz: „Das höchste Wesen ist ein Urwesen", durch willkürliche Umkehrung in den Satz verwandelt: „Das Urwesen ist nothwendig in jeder Hinsicht ein höchstes Wesen"; denn nichts weiter als diese willkürliche Umkehrung zweier verwandter Sätze liegt jener Scheindemonstration zum Grunde. Es lohnte sich kaum der Mühe, bei einer solchen Logodädalie noch ein Mal zu verweilen, wenn nicht hinter ihr ein anderes Ueberzeugungsprincip sich versteckte, das sich nicht so kurz abfertigen läßt. Denn wenn das höchste Denkbare ein Hirngespinnst ist, so täuscht die Vernunft sich selbst, weil sie die Idee von diesem Höchsten nur aus sich selbst schöpfen kann.

Die kosmologische Argumentation, die sich in der Leibnitzischen Metaphysik einen Beweis des Daseyns Gottes nennt, unterscheidet sich von der ontologischen des Anselm und Descartes sehr zu ihrem Vortheile, wenn man ihr nicht den Maßstab der Kantischen Kategorienlehre anlegt. Sie macht sich keines logischen Zirkels und keiner Verwirrung von Begriffen schuldig. Der Leib-

nitzische Begriff von der Contingenz oder Zufälligkeit der Welt beweiset freilich nichts; denn wenn die Welt nur darum nicht für das nothwendige Wesen gelten soll, weil wir uns jeden Theil der Welt als nicht vorhanden, also auch die ganze Welt, weil sie die Summe ihrer Theile ist, als nicht vorhanden denken können, so läßt sich am Ende alles Wirkliche als zufällig denken, nämlich insofern, als man immer nur irgend ein Wirkliches an die Stelle eines anderen setzen darf. Auch kann die bloß logische Denkbarkeit nicht für metaphysische Erkenntniß einer Möglichkeit gelten, die im Innern der Natur und im Verhältnisse der Causalverbindung der Dinge zu dem Urwirklichen gegründet ist. Aber, was wir uns als eine Welt denken können, bleibt doch immer nur eine Totalität des Relativen; und keine Totalität des Relativen ist das wahrhaft Absolute. Durch die reine Idee des Absoluten erhebt sich der denkende Geist über allen Zusammenhang der Dinge, in welchem eins durch das andre bedingt ist. Wenn also die Summe des Wirklichen, das wir Welt nennen, nicht als ein bloßes Accidens des Absoluten gedacht werden soll, so muß das Absolute oder Urwirkliche gedacht werden als schöpferische Ursache der Welt, also erhaben über die Welt und verschieden von ihr. Das ist es, was Leibnitz weiter darzu-

thun suchte durch die Erläuterung seines Satzes vom zureichenden Grunde. Aber um zu beweisen, daß die schöpferische Ursache der Welt ein göttlicher Geist sei, mußte Leibnitz seine Monadenlehre zu Hülfe rufen. Wenn diese fest stände, so wäre der Leibnitzische Theismus unwiderlegbar. Denn wenn es überhaupt keine Wesen, im metaphysischen Sinne, giebt, ausser geistigen Wesen, so versteht sich von selbst, daß das schöpferische Urwesen ein geistiges Wesen ist; und wenn die geschaffenen Wesen, nach Leibnitzens Lehre, in Abstufungen der relativ-geistigen Vollkommenheit sich von einander unterscheiden, so versteht sich wieder von selbst, daß das schöpferische Urwesen als das Absolute alle geistige Vollkommenheit in sich tragen oder ein wahrer Gott seyn muß. Die Leibnitzische Monadenlehre ist also von weit tieferer Bedeutung für die Religionsphilosophie, als man in den späteren Schulen zugesteht. Aber diese Monadenlehre wird auch nicht leicht noch Anhänger finden, seitdem die willkürlichen Voraussetzungen, auf denen sie ruht, ihr altes Ansehen verloren haben. Wenn wir mit Leibnitz annehmen, daß wir das Wesen der Dinge durch eine Abstraction erkennen, die alle sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge aufhebt, so müssen wir freilich das Einfache, das dann als Gegentheil des Ausgedehnten und Zusam-

mengesetzten in einem Begriffe hervortritt, für das Wesen der Dinge erklären; und wenn nichts Wirkliches, ausser dem Geistigen, als einfach im metaphysischen Sinne gedacht werden kann, so müssen freilich die einfachen Wesen oder Substanzen sämmtlich geistige Wesen oder Seelen seyn. Aber alles, was wir wissen von den Eigenschaften der Dinge, die uns materiell in die Sinne fallen, gründet sich auf die sinnliche Wahrnehmung, ohne die wir überhaupt nichts von diesen Dingen wüßten. Heben wir nun durch Abstraction alle materiellen Eigenschaften dieser Dinge auf, so gewinnen wir einen bloß negativen Begriff, der nur deßwegen ein positiver zu seyn scheint, weil er mit dem allgemeinen Begriffe von Etwas, nämlich dem bloß logischen Etwas, zusammenfällt, das nichts weiter als ein Verstandeserzeugniß ohne alle metaphysische Bedeutung ist. Als einfach müssen wir uns dieses Etwas allerdings denken insofern, als das Einfache das Gegentheil des Ausgedehnten und Zusammengesetzten ist, das wir in der Abstraction aufgehoben haben; aber dieses Einfache wird durch die Abstraction, in der es sich logisch gebildet hat, nicht zu einem metaphysischen Etwas oder Wesen. Die Vergeistigung dieses einfachen logischen Etwas folgt in der Leibnitzischen Metaphysik der Voraussetzung, daß nichts Einfaches im metaphysischen

Sinne wirklich seyn könne, ausser der denkenden und empfindenden Ichheit, die sich selbst, im Gegensatze mit den materiellen Dingen, weder ausgedehnt, noch zusammengesetzt, findet. Aber den Beweis dieser Voraussetzung blieb die Leibnitzische Monadenlehre schuldig. Einer umständlicheren Erörterung dieser sinnreichen Lehre bedarf es hier nicht. Es kam uns nur darauf an, die Unzulänglichkeit der Argumentation, die nach Leibnitz ein kosmologischer Beweis des Daseyns Gottes seyn soll, auf den Begriff zurückzuführen, ohne welchen der ganzen Schlußkette das letzte Glied gefehlt haben würde.

Die von Kant übersehene logische Möglichkeit, durch den Begriff der **Freiheit** im metaphysischen Sinne eine Schlußkette zu Stande zu bringen, die noch bündiger, als die ontologische von Descartes und die kosmologische von Leibnitz, die Wirklichkeit eines göttlichen Urgeistes zu beweisen scheint, verdient besonders in Beziehung auf die Jacobi'sche Religionslehre, die zugleich eine Freiheitslehre ist, unsre Aufmerksamkeit. Machen wir das Nothwendige zum Ersten im metaphysischen Sinne, so hebt Freiheit überhaupt sich selbst auf; denn, was in sich selbst unbedingt nothwendig ist, kann eben so wenig Urgrund irgend einer Freiheit, als in sich selbst frei, seyn. Jede Metaphysik, die das

Absolute oder den Urgrund alles Daseyns auf den Begriff von einem unbedingt nothwendigen Wesen zurückführt, muß sich für den absoluten Fatalismus entscheiden, oder inconsequent werden. Dieß hat schon Jacobi vortrefflich gezeigt. Aber über dem Nothwendigen liegt in der Ordnung der Begriffe das Mögliche, nämlich insofern, als das Unmögliche nicht als wirklich gedacht werden kann, das Nothwendige aber als wirklich gedacht werden muß. Urmöglichkeit scheint also mehr zu seyn, als Urnothwendigkeit. Das Uranfängliche im Daseyn kann nichts anders seyn, als das Urmögliche, von welchem alle Nothwendigkeit ausgeht. Dieses Urmögliche, wie soll man es sich denken, wenn man es sich nicht als dasjenige denken will, dessen ewige Thätigkeit unmittelbar mit sich selbst anfängt? Aber eine unmittelbar mit sich selbst anfangende und durch nichts ausser ihr bedingte Thätigkeit ist absolute Freiheit. Also scheint das Urmögliche nichts anders seyn zu können, als, das Urfreie. Nun gründet sich aber der Begriff von Freiheit auf das Bewußtseyn, das die Vernunft von sich selbst hat. In diesem Bewußtseyn erkennen wir uns selbst als frei insofern, als unsre Menschenvernunft, in dieser Beziehung auch praktische Vernunft genannt, die Möglichkeit, eine Reihe von Handlungen unmittelbar anzufangen,

in sich selbst trägt. Freiheit und Vernunft sind also in dieser Beziehung einerlei. Also, kann man zu schliessen fortfahren, muß auch die Urfreiheit, die mit der Urmöglichkeit einerlei ist, eine ewige und ihrer selbst sich bewußte Vernunft seyn. Man kann dieser Argumentation auch noch andere Wendungen geben, um die Lehre Jacobi's, daß im Bewußtseyn unsrer menschlichen Freiheit und Vernunft eine göttliche Urfreiheit und Urvernunft sich uns offenbart, durch Demonstration in ein metaphysisches Dogma zu verwandeln. Aber es ist nicht schwer, einzusehen, daß der Verstand, der das Unendliche zu ergründen in jeder Hinsicht vergebens sich bemüht, auch in diesen Schlüssen nur mit Begriffen spielt. Bei der Prüfung des dialektischen Pantheismus hat sich uns schon hinlänglich gezeigt, wie die Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in einen einzigen Begriff zusammenfallen, wenn wir sie auf die Idee des Absoluten anwenden. Daraus ergab sich allerdings die Nichtigkeit der Voraussetzung, nach welcher die Nothwendigkeit in Beziehung auf das Absolute an die Spitze der metaphysischen Begriffe gestellt wird, um zu demonstriren, daß das Absolute, als in sich selbst schlechthin nothwendig, die Möglichkeit aller Freiheit ausschliesse. Aber es ergab sich daraus auch, daß wir in Beziehung

auf das Absolute eben so wenig die Möglichkeit über die Nothwendigkeit stellen und Möglichkeit mit Freiheit schlechthin identificiren dürfen. Und wenn gegen diese Vertauschung der Begriffe von Freiheit und Möglichkeit auch nichts zu erinnern wäre, würde doch noch nicht bewiesen seyn, daß die Urfreiheit oder Urmöglichkeit eine ewige Vernunft ist. Denn unsre menschliche und moralische Freiheit, vorausgesetzt, daß wir uns im Bewußtseyn dieser Freiheit nicht täuschen, ist allerdings einerlei mit unsrer Vernunft in praktischer Beziehung. Daraus aber folgt nicht, daß Freiheit und Vernunft auch im Urgrunde aller Möglichkeit einerlei sei. Es folgt nur, daß wir uns den Urgrund aller Möglichkeit als einen absolut freien und vernünftigen Geist denken dürfen, ohne den Grundlehren der wahren Metaphysik zu widersprechen; und dieses Resultat ist allerdings von Bedeutung für die Vernunftmäßigkeit des reinen Theismus *b*).

Alle diese und ihnen ähnliche metaphysische Schlüsse, die man Beweise des Daseyns Gottes genannt hat, unterscheiden sich von den physikotheologischen Schlüssen, die von der Betrachtung der Natur ausgehen, besonders dadurch, daß sie dem kalten Verstande allein angehören. Aber wer durch Bewunderung der Ordnung und

Zweckmäßigkeit der Natur bestimmt wird, in dem Verstandesgepräge der Naturerscheinungen einen göttlichen Geist zu verehren, den ergreift diese Betrachtung wie der Eintritt in einen Tempel. Er macht zwar auch Schlüsse; aber indem der Eindruck, den die wirkliche Natur auf ihn macht, mit diesen Schlüssen zusammenwirkt, fühlt er sich bewegt, als ob aus der Natur der göttliche Geist selbst zu ihm spräche. Ein Gefühl, das den widerspenstigen Zweifel niederschlägt, vertritt dann leicht die Stelle eines letzten Beweisgrundes. Von der Autorität, die der Verstand diesem Gefühle zugestehen muß, soll in der Entwickelung des wahren Begriffs vom religiösen Vernunftglauben weiter die Rede seyn. Bis dahin mag auch die Kritik der Schlüsse ausgesetzt werden, die sich in den Schulen der Physikotheologie Beweise des Daseyns Gottes nennen. Einer umständlichen Wiederholung dessen, was seit Kant über die Unzulänglichkeit der demonstrativen Physikotheologie schon von Andern umständlich auseinander gesetzt ist, bedarf es überhaupt nicht mehr. Von der Gültigkeit des Glaubensschlusses, den die Kantische Schule einen **moralischen** Beweis des Daseyns Gottes nennt, wird überdieß in der religiösen Glaubenslehre besonders die Rede seyn müssen.

Aber durch die Entwickelung des wahren Begriffs vom religiösen Vernunftglauben erhält auch das alte vieldeutige Wort Beweis eine Bedeutung zurück, die der natürliche Menschenverstand längst gekannt hat, und die ihm nur von den Speculanten entrissen werden konnte. Wer sich nicht loswinden kann von der täuschenden Meinung, daß die Wahrheit in der letzten Instanz durch Schlüsse begründet werden müsse, wird freilich seinen Begriff von einem Beweise auf diese Meinung beschränken. Aber durch regressive Schlüsse, die zum unmittelbaren Bewußtseyn zurückführen, muß allerdings bewiesen werden, was in dieser Beziehung für wahr erkannt werden soll. Da die Vernunft sich selbst nur in der logischen Einheit des Bewußtseyns erkennt, und Wahrheit vom Irrthum nicht anders durch Denken unterscheiden kann, als in folgerechter Verknüpfung wohl begründeter Begriffe, so kann eine blinde Gefühlslehre nicht die Glaubenslehre seyn, deren Erläuterung uns erwartet.

Der religiöse Vernunftglaube im Sinne des reinen Theismus.

Der religiöse Vernunftglaube im Sinne des reinen Theismus unterscheidet sich sowohl von der intuitiven Ueberzeugung, die eine wirkliche Anschauung ihres Gegenstandes voraussetzt, als von der demonstrativen, die auf allgemeinen Urtheilen oder Grundsätzen ruht, wesentlich durch die Art, wie der denkende Geist, unabhängig von allen besonderen Offenbarungslehren, durch sich selbst und in sich selbst, ohne eigentliches Erkennen und Wissen die Gewißheit findet, daß das Absolute oder der Urgrund alles Daseyns und Denkens in sich selbst einerlei ist mit dem wahrhaft Höchsten im ganzen Sinne des Worts, das heißt, mit dem wahrhaft Göttlichen, das auch die höchste moralische Vollkommenheit in sich schließt. Aber ein solcher Glaube widerspricht entweder sich selbst, oder kann sich wenigstens nach den Gesetzen des Verstandes nicht hinlänglich rechtfertigen, wenn das moralische Gute im Menschen nur etwas Menschliches ist. Hier ist der Punkt, wo die Religionsphilosophie mit der allgemeinen praktischen Philosophie oder Analyse dessen, was überhaupt das Sittliche in der menschlichen Natur ist, zusammenfällt.

Die Kantische Lehre vom höchsten Gute hat diese schon durch Plato trefflich eingeleiteten Untersuchungen mehr verwirrt, als zum Ziele gefördert, weil sie das Sittliche im Menschen ganz und gar auf das Bewußtseyn eines reinen Vernunftgesetzes zurückführen will, wobei das Göttliche nur anhangsweise in Betracht gezogen wird, um aus der Beziehung dieses Gesetzes auf verdiente Glückseligkeit das moralische Bedürfniß des Glaubens an eine göttliche Weltregierung durch einen Schluß abzuleiten. Nach dieser Kantischen Lehre bleibt auch immer ungewiß, mit welchem Recht der Verstand moralische Eigenschaften, die zur Würde der menschlichen Natur gehören, auf den Begriff von einem absoluten Vernunftwesen überträgt, das doch über die menschliche Natur erhaben ist wie über die Natur überhaupt. Wer nicht zugeben will, daß das moralische Gute im Menschen ursprünglich einerlei ist mit dem Göttlichen, oder, daß unsre wahren Begriffe vom Guten in der moralischen Bedeutung des Worts mit dem wahren Begriffe von Gott aus einer und derselben Quelle fliessen, wie kann der, wenn er sich für den reinen Theismus erklärt, sich philosophisch rechtfertigen gegen den Vorwurf, daß er einem moralischen Bedürfnisse zu Gefallen, das doch immer nur ein Bedürfniß bleibt und kein Beweisgrund ist, das

Absolute anthropomorphosire, um es mit moralischen Eigenschaften auszustatten? Aber schon die Heiligkeit der Pflicht im Bewußtseyn eines Jeden, dessen moralische Ueberzeugung sich über die gemeine Glückseligkeitslehre erhebt, und die uralte Verwandtschaft der Moral mit der Religion, die das Laster als Sünde betrachten lehrt, hätte die denkenden Köpfe mehr auf diesen Punkt hinleiten sollen, wo der religiöse Glaube von selbst, nicht durch metaphysisch-moralische Schlüsse, zur eigentlichen Frömmigkeit wird.

Wer keine andre Moral gelten läßt, als eine Glückseligkeitslehre, die nur das Problem eines vernünftigen Lebensgenusses zu lösen hat, für den, freilich, liegt in der Heiligkeit der Pflicht, wenn er anders etwas dieser Art anerkennt, gar nichts, was auf religiösen Glauben hindeutet. Heilig in der moralischen Bedeutung heißt bei ihm das Ehrwürdige überhaupt insofern, als es ein Gefühl der zartesten Schonung erregt, und eine gewisse Unverletzbarkeit in sich trägt. In diesem Sinne ist dem ehrlichen Manne sein Wort heilig, wenn er um keinen Preis von einem erlaubten Versprechen abweicht, weil er die Regel, nach der er ein ehrlicher Mann ist, als unverletzbar betrachtet. Auf diese Art etwas als heilig zu betrachten, sagt man dann weiter, kann man schon dadurch bestimmt werden,

daß man es zu den wesentlichen Bestandtheilen seiner Glückseligkeit zählt; und aus diesem und keinem andern Grunde wäre dann dem gewissenhaften Menschen seine Pflicht heilig, weil er fühlt und weiß, daß er sie nicht verletzen darf, wenn er nicht sein wahres Glück zerstören will. Wer sich mit dieser psychologischen Deduction des Begriffes der moralischen Heiligkeit begnügen kann, gehört zu den Oberflächlern, die sich einbilden, die Tiefen des menschlichen Gemüths hinlänglich durchschauet zu haben, wenn sie einige natürliche Verbindungen von Vorstellungen und Gefühlen richtig auffassen. Allerdings kann dem Menschen schon in diesem psychologischen Sinne etwas heilig werden, wie dem Verliebten etwa eine Haarlocke des Gegenstandes seiner Zärtlichkeit, oder wie dem Geizigen seine verschlossenen Schätze, und wie alles, was die Einbildungskraft zu einem Bestandtheile menschlicher Glückseligkeit machen kann. Aber durch diese Deutungen des Begriffs vom Heiligen wird nicht erklärt, was die wahrhaft vernünftige Verehrung von der träumerischen unterscheidet, und was das Heilige in der eigentlich moralischen Bedeutung ist. In einem Gefühle, das zu dem Bewußtseyn gehört, in welchem die Vernunft sich selbst erkennt, muß der Mensch zuerst dieses wahrhaft Heilige erkennen. Die religiöse Glaubenslehre im Sinne

des reinen Theismus hat zu zeigen, daß auf diesem Gefühle die wahre Religion zugleich mit dem wahrhaft Sittlichen im Menschen ruht; daß dieses Gefühl aus einer reinen Vernunftidee entspringt, der aber keine erkennbare Wirklichkeit entspricht; und daß der menschliche Geist dennoch den Glauben an die Vernunft aufgeben muß, wenn er die absolute Wirklichkeit des Höchsten, das sich durch diese begeisternde Idee ihm kund thut, bezweifelt, ob es ihm gleich weder in der Anschauung als ein Gegenstand intuitiver Erkenntniß gegeben ist, noch discursiv oder durch Schlüsse als ein wirklicher Gegenstand erkannt werden kann.

Daß die Idee eines absoluten und ewigen Urgrundes aller relativen Wirklichkeit eine reine Vernunftidee, und keine bloß regulative Idee ist, wie man sich in der Kantischen Sprache ausdrückt, wird hier als hinlänglich durch die vorigen Untersuchungen bewiesen vorausgesetzt. Ueber diese Idee kann der Verstand nicht hinaus gehen, wenn er den letzten aller Erklärungsgründe sucht. Die Vernunft als Erkenntnißvermögen bedarf nichts weiter, als dieser Idee, um alles Denken und Wissen an einen unerschütterlichen Haltungspunkt fest zu knüpfen. Wie kommt es nun aber, daß dessen ungeachtet diese Idee als metaphysisches Wissensprincip dem denkenden Geiste nicht genügt,

wenn Wissensdünkel ihn nicht verblendet? Wie kommt es, daß für die Vernunft der ewige Urgrund aller relativen Wirklichkeit, nur als solcher gedacht, oder das Absolute in der bloß speculativen Bedeutung des Worts, nicht das Höchste ist, das sie zu denken vermag, und wohin zuletzt auf der Stufenleiter der Begriffe alles Denken zielt? Die Antwort lautet: Weil dem Absoluten, in der bloß speculativen Bedeutung des Worts, die moralische Vollkommenheit fehlt. Aber wie geht denn dieß zu, fragen wir weiter, wenn die wahrhaft moralischen Begriffe ursprünglich mit der metaphysischen Idee des Absoluten nichts gemein haben? Wer diese Frage nicht flüchtig aufwirft; wer sie in ihrer ganzen Tiefe zu durchdenken vermag, dem geht das Licht auf, bei dem der Verstand sehen lernt, wie aus der Vernunft selbst ein Glaube entspringt, der höher ist, als das Wissen, der Glaube an die Wirklichkeit des Höchsten in jeder, also auch in moralischer Hinsicht.

Viel Ueberflüssiges ist längst darüber gesagt, wie Moral und Religion sich zu einander verhalten. Daß dabei sehr vieles darauf ankommt, ob man sich mit einer bloßen Glückseligkeitslehre begnügt, oder einer Sittenlehre huldigt, die den Verstand auf einen Standpunkt der idealen Uneigennützigkeit stellt, ist leicht zu bemerken. Aber ein entscheiden-

der Schritt zur richtigen Beurtheilung der Verschiedenheit der Moralsysteme ist auch schon gethan, wenn man ohne vorgefaßte Meinungen sich begreiflich zu machen sucht, wie moralische Begriffe zu religiösen, und religiöse zu moralischen werden. Einige Bemerkungen darüber müssen hier noch vorausgeschickt werden, ehe wir weiter gehen.

Die Moral, als solche, kann auf alle religiösen Principien Verzicht thun, auch wenn sie zu einer Art, zu handeln, auffordert, bei welcher der Mensch sein eignes Glück aus dem Gesichte verlieren soll, um einem Gesetze zu gehorchen, das ihm gebietet, das Gute zu thun, weil es gut ist. Man mag dieses Gesetz mit der schottischen Schule auf die unbedingte Autorität eines entscheidenden Gefühls, oder mit der Kantischen Schule auf die Autorität der reinen Vernunft zurückführen; wenn es nur als ein wirkliches Gesetz des Bewußtseyns, das uns der moralischen Reflexion fähig macht, anerkannt wird, so muß es als allgemeiner Maßstab aller Beurtheilung moralischer Verhältnisse im wirklichen Leben gelten. Das System der Moral forscht dann nicht tiefer nach der Ursache einer Autorität, die dem Bewußtseyn unmittelbar gewiß ist. Wer mit sich selbst übereinstimmend nach diesem Gesetze handelt, der handelt, wie er soll; und mehr, als dieß, kann die Moral nicht

verlangen. Sie kann also nicht nur keinen Glauben an die Göttlichkeit dieses Gesetzes gebieten; sie muß darauf dringen, daß man diesem Gesetze unbedingt gehorche, auch wenn man an keine göttliche Weltregierung und kein künftiges Leben glaubt, und dem von Kant sogenannten höchsten Gute, das durch eine göttliche Weltregierung realisirt werden soll, nur im Gebiete der frommen Wünsche einen Platz einräumt. Aber auf eine ähnliche Art kann auch die Glückseligkeitsmoral oder das System der vernünftigen Selbstliebe, unabhängig vom religiösen Glauben, von moralischen Gesetzen reden, die unbedingten Gehorsam verlangen. Es ist bekannt, wie der Verstand in dieser eigentlich praktischen Beziehung sich hilft, um die moralische Ueberzeugung von der religiösen völlig zu trennen. Nach den Systemen der vernünftigen Selbstliebe kann man sich für verpflichtet erklären, ohne Glauben an eine göttliche Weltregierung und an ein künftiges Leben, lieber zu sterben, auch wohl eines martervollen Todes zu sterben, als, ein Gesetz zu übertreten, dem man in jedem Falle Gehorsam schuldig zu seyn behauptet. Man sagt dann: „Ich lebe ja nicht, um zu leben, sondern, um wahrhaft glücklich zu seyn. Ich kann aber nicht wahrhaft glücklich seyn, wenn ich nicht so gesinnt bin, daß ich keinen Anstand nehme, für das, was

Pflicht für mich ist, auch mein Leben aufzuopfern; denn wenn ich durch Uebertretung des Gesetzes der wahren Glückseligkeit mein Leben erhalte, kann ich nicht mehr wahrhaft glücklich seyn; das Leben würde mir dann nur zur Last werden." Mit dieser gut gemeinten Art, zu räsonniren, kann man aber auch nur so lange auskommen, als man nicht bemerkt, daß man sich selbst widerspricht. Denn Lasten giebt es im Leben immer zu tragen; und die Vorwürfe, die ein gut gesinnter Mensch sich selbst macht, wenn er nicht gehandelt hat, wie er soll, gehören zu den beschwerlichsten dieser Lasten. Aber wer sich Vorwürfe macht, wenn er vernünftig gehandelt hat, ist ein Thor. Ist nun unsre eigne Glückseligkeit das einzige Ziel unsers vernünftigen Strebens, so handelt man unvernünftig, wenn man sich über die erste Bedingung der Möglichkeit eines vernünftigen Lebensgenusses hinwegsetzt; und diese Bedingung ist das Leben selbst. Man ist also nach wahrhaft consequenter Auslegung des Princips der vernünftigen Selbstliebe ein sich selbst widersprechender Thor, wenn man eine Gesinnung in sich aufkommen läßt, bei der man nicht glücklich seyn kann, wenn man nicht im Nothfalle auch sein Leben für eine angenommene Art von Glückseligkeit aufopfert. Theodor der Cyrenaiker, der dieß laut sagte, erregte Aergerniß, besonders

weil man wußte, daß er auch Atheist war und an kein künftiges Leben glaubte; aber er sprach seine Lehre nach dem Princip jeder Glückseligkeitsmoral, die nicht in der Verlegenheit zur Religion flüchten will, nur consequent aus.

Aber auch die Systeme der moralischen Uneigennützigkeit fertigen den Verstand nur durch Machtsprüche ab, wenn sie sich von der Religion gänzlich lossagen und nicht wenigstens in der Verlegenheit zu ihr flüchten. Wer mit der schottischen Schule ein besonderes Gefühl der Uneigennützigkeit für die Quelle der moralischen Gesetze erklärt, die unbedingten Gehorsam fordern, kann nur eine vernünftig scheinende, nicht eine wahrhaft vernünftige Antwort geben, wenn man ihn fragt, wie er es denn vor seiner Vernunft verantworten kann, einem Gefühle, das, nach seiner Lehre, ursprünglich mit der Vernunft nichts gemein hat, unbedingt zu gehorchen. Es ist vernünftig, kann er sagen, sich zu ergeben in die Forderungen eines Gefühls, das zur Würde der menschlichen Natur gehört. Aber ist es denn nicht die Vernunft, was dem Gefühle der Würde der menschlichen Natur in unserm Bewußtseyn zum Grunde liegt? Kann man sich selbst wahrhaft sagen, man handle vernünftig, wenn man sich einem blinden Gefühle ergiebt, von dem man nicht weiß, woher es

stammt, und ob es nicht vielleicht eine zufällige Regung derjenigen menschlichen Naturen ist, die wir die gutherzigen nennen, über deren besondre Sinnesart der Kluge, der doch auch vernünftig seyn will, seiner Sinnesart gemäß, die doch auch zur menschlichen Natur gehört, sich hinwegsetzt? So hat man auch längst in der Kantischen Schule gegen die schottische Moralphilosophie argumentirt, um der Vernunft allein das Recht zuzusprechen, kraft dessen sie durch einen in ihrer reinen Form liegenden kategorischen Imperativ unbedingt gebieten soll. Das moralische „Du sollst!“ heißt es dann, ist ein Machtspruch der reinen Vernunft. Es scheint sich also von selbst zu verstehen, daß man vernünftig handelt, wenn man diesem Machtspruche unbedingten Gehorsam leistet. Aber die Vernunft, die nach dieser Lehre unbedingten Gehorsam fordert, ist doch nur eine subjective Menschenvernunft, die zwar eine Idee von unbedingter Nothwendigkeit in sich trägt, aber durch eben diese Idee sich über ihre eigene Subjectivität erhebt zum Bewußtseyn eines Urgrundes alles Daseyns und Denkens. Wenn also die subjective Menschenvernunft sich nicht für eine göttliche Vernunft ausgeben will, die das Unbedingte oder Absolute selbst ist, so muß sie entweder dieses wahrhaft Unbedingte und Absolute als die Urquelle der Autorität

erkennen, auf die sie, als subjective Menschenvernunft, Anspruch macht, oder sie muß, so stolz sie auch gegen die Gefühlsmoral thut, ihre eigne gebietende Autorität am Ende doch auch auf einem entscheidenden Gefühle beruhen lassen, das die nicht unvernünftige speculative Frage: „Warum soll ich unbedingt gehorchen?“ im moralischen Bewußtseyn triumphirend niederschlägt.

Der wesentliche Unterschied zwischen diesen drei Moralsystemen, dem Systeme der vernünftigen Selbstliebe, dem Systeme des moralischen Gefühls der Uneigennützigkeit, und dem Kantischen Systeme der praktischen Vernunft, liegt also in Beziehung auf die Religion nur darin, daß man nach dem Systeme der vernünftigen Selbstliebe ohne Glauben an eine göttliche Weltregierung, die der menschlichen Seele in einem künftigen Leben die Aufopferungen für ein Ideal von Tugend vergütet, sich selbst widerspricht, wenn man die Pflicht höher, als das irdische Leben, achtet, und daß die Systeme der Uneigennützigkeit sich dieses Widerspruchs nicht schuldig machen, daß aber auch diese Systeme der Uneigennützigkeit, wenn sie auf alle religiösen Beziehungen Verzicht thun, nur von einem blinden Gefühle getragen werden, das sich nicht philosophisch rechtfertigen kann, weil die Philosophie keinen unbedingten Gehorsam für ver-

nünftig erklären kann, wenn die Autorität, die diesen Gehorsam fordert, nicht selbst eine unbedingte ist.

Einen ganz andern Charakter nimmt die moralische Ueberzeugung an, wenn wir glauben, daß das Gesetz des Guten in unserm Bewußtseyn das Gesetz einer überirdischen Weltordnung ist, die sich dem denkenden Geiste in einem Gefühle kund thut, das mit der Idee vom wahrhaft Höchsten und Göttlichen gleichen Ursprungs seyn muß, weil das wahrhaft Höchste und Göttliche nichts anders ist, als das moralisch vollkommene Absolute. Dieses Höchste allein ist heilig im ganzen Sinne des Worts. Dieses Höchste allein hat die höchste Autorität, der die sich selbst erkennende Menschenvernunft huldigt. Wer einen Beweis der Wahrheit dieser unbezweifelbaren Thatsache des menschlichen Bewußtseyns verlangt, dem kann die Philosophie nicht helfen. Denn von welchem Anfangspunkte des menschlichen Erkennens wir auch ausgehen mögen; der ursprüngliche Zusammenhang der moralischen Begriffe mit der metaphysischen Idee des Absoluten bleibt dem Verstande verborgen, weil die moralischen Begriffe in ihrer eigentlich praktischen Beziehung nicht aus der metaphysischen Idee des Absoluten hervorgehen. Was gut ist in der praktischen Bedeutung, erkennen

wir, ohne an das Absolute zu denken, im Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur. Dieses Bewußtseyn schließt ein Gefühl in sich, das wir mit Recht das moralische nennen. Aber diesem Bewußtseyn des wahrhaft Menschlichen oder Ueberthierischen in uns liegt die Vernunft zum Grunde. Das Gute in der praktischen Bedeutung ist also einerlei mit dem Vernünftigen insofern, als das Bewußtseyn der Würde unsrer Natur oder des Ueberthierischen in uns von der Vernunft ausgeht, die sich über die Sinnlichkeit erhebt, indem sie sich von ihr unterscheidet. Das Gefühl, das sich von diesem Bewußtseyn nicht trennen läßt, vertritt die Stelle der moralischen Begriffe und Grundsätze, wenn dem Verstande noch nicht gelungen ist, das Uebereinstimmende in allem, was sich in diesem Bewußtseyn vereinigt, zu sammeln, zu ordnen, und logisch zu verknüpfen. Daher muß auch die Moral auf dieses Gefühl zurückweisen, wo sie mit den Grundsätzen, die sie als Pflichtregeln aussprechen will, oder auch mit der Anwendung dieser Grundsätze auf gegebene Fälle im wirklichen Leben, noch nicht im Klaren ist, wie selbst Hume, der kalte Skeptiker, sehr richtig bemerkt hat. Aber auch aus der moralischen Achtung und Billigung, und aus den übrigen Gefühlen, die nur besondre Zweige des Stammes sind, den wir

im Allgemeinen Gefühl der Würde der menschlichen Natur nennen dürfen, läßt sich nicht erklären, warum wir die Elemente des moralischen Bewußtseyns wiederfinden in der Idee des Absoluten, wenn wir uns das Höchste denken, über das keine vernünftige Vorstellung hinausreicht, und das der Vernunft genügt. Sophistische Wendungen, durch die man dieses Räthsel psychologisch zu lösen versuchen kann, sollen uns hier nicht aufhalten. Die Idee des wahrhaft Göttlichen, des moralisch vollkommenen Urgrundes alles Daseyns und Denkens, ist ein heiliges Eigenthum der Vernunft. Wer dieß bezweifelt, dem kann es eben so wenig eindemonstrirt werden, als sich ihm ein moralisches Bewußtseyn eindemonstriren läßt. Ist das wahrhaft Göttliche nur ein täuschendes Erzeugniß der Phantasie, so wird auch die Heiligkeit der Pflicht in den Augen der aufgeklärten Vernunft zu einem leeren Worte. Dann täuscht aber auch die Vernunft sich selbst durch die einzige Idee, die ihr genügt. Ein Ideal, das die Phantasie geschaffen hat, nähme dann in der Vernunft den Charakter einer Vernunftidee auf eine solche Art an, daß die Vernunft nicht umhin könnte, sich selbst unter die Phantasie zu stellen, und das Einzige, das ihr genügt, das Höchste, das sie denken kann, in einer Täuschung zu suchen. Daß dem nicht so ist;

daß die moralisch = metaphysische Idee des Göttlichen eine reine Vernunftidee voll objectiver Wahrheit ist, sagt ein entscheidendes Bewußtseyn demjenigen, der an den wahren Gott glaubt.

Glaube heißt diese Ueberzeugung, weil sie weder aus intuitiver, noch aus discursiver Erkenntniß eines Gegenstandes nothwendig entspringt, ob sie gleich intuitive und discursive Erkenntnisse voraussetzt. Dasselbe, nicht weiter zu erklärende Vertrauen, das wir im Allgemeinen Glauben an die Vernunft nennen müssen, vertritt in seiner besonderen Beziehung auf die Idee des Göttlichen die Stelle des eigentlichen Wissens. Allem eigentlichen Wissen liegt eine Nothwendigkeit zum Grunde, die Jeder anerkennen muß, wer überhaupt ein Wissen zugesteht. Daher ist auch der Glaube, durch den der denkende Geist sich über das Wissen erhebt, besonders den Allwissern aus der Schule des Absolutismus, wenn auch kein Aergerniß, doch eine Thorheit. Auch kann dieser Glaube nicht die Stelle des eigentlichen Wissens auf eine solche Art vertreten, daß der philosophirende Verstand dadurch befriedigt würde, und nicht der Wunsch übrig bliebe, es möchte sich doch aus den allgemeinen Principien des menschlichen Wissens die Wahrheit dieses Glaubens beweisen lassen wie die Wahrheit eines mathematischen Lehrsatzes,

oder wie die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß. Aber wer die logische Gaukelei des demonstrativen und die mystische Schwärmerei des intuitiven Absolutismus durchschauet hat; wer sich zum reinen Bewußtseyn der Grenzen des menschlichen Wissens erhoben, und begriffen hat, daß am Ende auch alles Wissen vor der Vernunft verschwindet, wenn der Glaube an die Vernunft erlischt, wie in der zweiten dieser Abhandlungen klar bewiesen ist; wer in dieser Beziehung die wahren Begriffe vom Wissen und Glauben bis zu ihrer gemeinschaftlichen Wurzel in der sich selbst erkennenden Vernunft verfolgt hat; der kann auch keinen Anstoß mehr nehmen an einem Vernunftglauben, der die Grenzen des Wissens übersteigt, wenn dieser Glaube von der Kraft ausgeht, mit welcher die höchste aller Ideen in dem Bewußtseyn, das unsre Vernunft von sich selbst hat, das ganze Gemüth ergreift. Die indemonstrable Kraft der wahren Idee des Göttlichen ist der letzte Grund des religiösen Vernunftglaubens in der Bedeutung des Worts, die von der Philosophie aufrecht erhalten werden kann.

Unbedenklich darf dieser religiöse Glaube ein Act der Vernunft genannt werden insofern, als die Vernunft die Meinung von sich stößt, das Göttliche, das ihr das Höchste ist, könne vielleicht

doch nur eine subjective und täuschende Idee seyn. Daher ist dieser Glaube auch gar nicht willkürlich, ob ihm gleich diejenige Nothwendigkeit fehlt, auf die das eigentliche Wissen zurückweiset. Ob wir glauben, oder nicht glauben, in diesem religiösen Sinne, hängt eben so wenig, wie jede andre Art der Ueberzeugung, von unserm Willen ab. Aber die Kraft, mit der die Idee des Göttlichen das Gemüth ergreift, wenn sie den theoretischen Zweifel niederschlägt, richtet sich allerdings nach psychologischen Bedingungen, die im menschlichen Geiste nicht immer beisammen sind. Je tiefer der Verstand in der Sinnlichkeit versunken ist, desto weniger vermag über ihn die höchste Idee der Vernunft. Auch im Gemüthe desjenigen, der sich gern und innig mit der Betrachtung der problematischen Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen beschäftigt, kann der theoretische Zweifel, wenigstens abwechselnd mit dem religiösen Glauben, leicht die Oberhand gewinnen, wenn das Bedürfniß, etwas zu begreifen, stärker ist, als das Gefühl der Huldigung, die sonst der menschliche Geist auf dieser Höhe der Betrachtung dem Höchsten nicht versagt. Aber gerade dieses Gefühl, das der Klügler schwärmerisch nennt, weil ihm sein Verstand das Höchste ist, hängt mi. der eigentlichen Vernunft auf das innigste zusammen. Ohne dieses Gefühl

tritt die wahre Idee des Göttlichen gar nicht im Bewußtseyn hervor. Sie verliert sich in diesem Gefühle, ehe sie die logische Form annimmt, durch die sie in das Gebiet der philosophischen Forschung eintritt.

Wer nicht in klaren Begriffen nach den Gesetzen des richtigen Verstandesgebrauchs sich der wahren Idee des Göttlichen bemächtigen, nicht, frei von Vorurtheilen, über die Kraft dieser Idee nachdenken, nicht logisch erwägen kann, oder mag, was die Verstandesvorstellung, die auf diese Vernunftidee sich gründet, umfaßt, und was sie ausschließt, der thue Verzicht auf philosophische Aufklärung des wahrhaft religiösen Glaubens. Die Religionsphilosophie, die, wie alle gesunde Philosophie, nach klaren Begriffen zielt, und durch folgerechte Verbindung klarer Begriffe zu einem logischen Ganzen wird, hat nicht wenig zu thun, die Sophismen und die phantastischen Vorstellungen abzuwehren, die so leicht das Gefühl des Göttlichen in der menschlichen Brust verfälschen. Aber wer einer Religionsphilosophie, die diesem Gefühle den Werth zusichert, ohne den die Religion selbst entweder zu einem bloßen Verstandesobjecte, oder zur mystischen Träumerei, wird, den Spottnamen Gefühlsphilosophie anhängen will, weiß weder, was Gefühl, noch was

Vernunft ist. Denn im Bewußtseyn des wahrhaft Göttlichen ist es die Vernunft selbst, was dieses Gefühl erzeugt und fest hält. Daher ist der religiöse Vernunftglaube, der mit dem philosophischen Begriffe des reinen Theismus übereinstimmt, auch nicht so abhängig von der philosophischen Speculation, daß er nicht ohne sie entstehen und sich mittheilen könnte. Jeder Eindruck, jede Betrachtung, die das Gefühl des wahrhaft Göttlichen in der menschlichen Brust weckt und belebt, ruft zugleich, wenn auch nicht in einer klaren Verstandesform, die Vernunftidee hervor, mit der dieses Gefühl gleichen Ursprungs ist.

Eine bekannte Erscheinung in den Schicksalen der Religion unter gebildeten Völkern darf uns hier einige Augenblicke beschäftigen, ehe unsre Untersuchungen vorrücken. Wo der kalte Verstand zu einem solchen Ansehen gekommen ist, daß er sich allein das Recht zusprechen darf, Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden, da bildet und erhält sich eine Religion, die durch Schlüsse auf klare Begriffe gegründet seyn soll, zuweilen in einigen Schulen, zum Beispiel in der Leibnitzisch-Wolfischen Schule. Aber den Lehrern des Atheismus wird es dann gar nicht schwer, durch Schlüsse anderer Art die größere Anzahl der denkenden Köpfe, die keine Schulphilosophen seyn wollen, auf ihre

Seite zu ziehen. Die Irreligiosität der höheren Stände, zu denen jene denkenden Köpfe gehören, theilt sich dann immer mehr auch den unteren Classen im Volke mit. Nun verliert die Religion schnell einen Anhänger nach dem andern bei dem Volke, das aufgeklärt seyn will, und sich eben darum für aufgeklärt hält, weil es keine höhere Autorität mehr anerkennen will, als die des kalten Verstandes. Aber der Atheismus kann doch das religiöse Bedürfniß in der menschlichen Brust nicht ganz zum Verstummen bringen. Und man kann auch des kalten Verstandes überdrüssig werden, besonders wenn man durch Erfahrung lernt, daß er mehr verspricht, als leistet. Dieß ist die rechte Zeit für die Schwärmerei und den Aberglauben, ihre alten Ansprüche zu erneuren, und ihre gedemüthigten Häupter wieder zu heben. Durch eine natürliche Rückwirkung getrieben, neigt sich dann das Volk wieder zu ihnen hin. Selbst die Köpfe, die man die denkenden nennt, verleugnen nun ihren Verstand, um sich einer mystischen Anschauungsschwärmerei, oder einem blinden Glauben, zu ergeben. Die Religion kommt wieder zu Ehren; aber in einer traurigen Gestalt; denn über ihr schwingt der Obscuratismus das Panier der Weisheit. Ist es dahin gekommen, dann muß der Verstand überall, wo er nicht durch unwider-

stehliche Machtbefehle zum Schweigen verurtheilt ist, mit allen Waffen, die ihm zu Gebote stehen, von neuem gegen den sophistischen Aberglauben kämpfen, damit das Reich der Finsterniß sich nicht noch weiter ausdehne. Aber wenn es ihm nun auch gelingt, ein Territorium zu behaupten, von wo aus wahre Aufklärung sich verbreiten kann, so ist man noch nicht weiter gekommen, als vorher, da unter den sogenannten Aufgeklärten einer nach dem andern die Religion aufgab. Wenn sich auch nicht philosophisch beweisen liesse, daß der kalte Verstand, der die Irrthümer zerstört, keine Religion schaffen kann, die sich auf die Länge erhält und in das Leben eindringt, so sollte es doch endlich die Erfahrung den Aufklärern lehren. Aber der Philosophie selbst ziemt es, die Aufklärer, die eine kalte Verstandesreligion an die Stelle des Aberglaubens einführen wollen, über die Nichtigkeit ihres Beginnens aufzuklären. Wenn ihr, darf sie ihnen zurufen, durch eure philosophisch seyn sollenden Religionslehren nicht den Punkt im menschlichen Bewußtseyn zu treffen wißt, wo das Gefühl entspringt, vor welchem der wahrhaft aufgeklärte Verstand verstummt; oder, wenn ihr gar dieses Gefühl durch eure Lehren zu einer bloß subjectiven und nichts beweisenden Gemüthsbewegung herabwürdigt, die nur im Gehirne eines Schwär-

mers den Charakter vernünftiger Ueberzeugung annehmen kann; so laßt euch gesagt seyn, daß ihr mit allen euren Aufklärungsversuchen nur von neuem den Atheismus hervorruft. Auch der religiöse Volkslehrer bestreite den Aberglauben, der die wahre Idee des Göttlichen verfälscht, kräftig mit den Waffen des gesunden Verstandes. Wenn ihm aber nicht gelingt, durch die Art, wie er volksmäßig die religiösen Begriffe erklärt, die dem Menschen ohnehin natürliche Ueberzeugung zu beleben, daß alles Wissen sich verliert in einem unergründlichen Gefühle, und daß es vernünftig ist, dem Gefühle des Göttlichen zu vertrauen, so bilde er sich auch nicht ein, die Sache der wahren Religion sonderlich gefördert zu haben.

Aber wenn dem so ist, sagt die Classe von Aufklärern, die den kalten Verstand zum obersten Richter in Sachen des religiösen Glaubens machen wollen, so predigt ja die Philosophie, wie sie sich auch stellen mag, am Ende doch blinden Glauben, und stürzt sich thörichter noch, als die mystische Anschauungslehre, in den Abgrund des Mysticismus. Hier haben wir also wieder zwei Begriffe vor uns, mit denen der Verstand, ohne welchen die Philosophie nichts ist, im Klaren seyn muß, ehe wir weiter fortschreiten. Was also erstens das Wort blinder Glaube

betrifft, so gehört es bekanntlich zu der Metaphernsprache, zu der die Philosophie sich bequemen muß, wenn sie sich mit dem gewöhnlichen Menschenverstande besprechen will, der diese Wörter geschaffen hat. Die Vernunft heißt in dieser Sprache, sehr treffend und ausdrucksvoll, das Auge des Geistes. Da nun die Vernunft ohne den zu ihr gehörenden Verstand sich selbst nicht erkennt, so wird jede Ueberzeugung mit Recht blind genannt, an welcher der Verstand keinen Antheil hat, und die nicht auf irgend eine Art in Verbindung steht mit folgerecht verknüpften klaren Begriffen. Blind ist ein Glaube, der nicht räsonnirt. Aber aus der Analyse der logischen Thätigkeit selbst, die wir Verstand nennen, hat sich ergeben, daß der Verstand, bloß als solcher betrachtet, selbst blind ist, das heißt, daß er durch sich allein gar nichts erkennt und weiß, weil alles Wissen und Erkennen von einem unmittelbaren Bewußtseyn ausgeht, das dem logischen Processe des Denkens zum Grunde liegt. Wer also nur dadurch über den blinden Glauben sich erheben will, daß er nichts für wahr gelten läßt, was nicht aus folgerechter Verknüpfung klarer Begriffe erkannt wird, der muß entweder auf alle vernünftige Ueberzeugung Verzicht thun, oder, in logischer Selbstverblendung befangen, das Fernrohr, das sich Verstand

nennt, für das Auge halten, das nur durch dieses Fernrohr deutlich erkennt. Die sich selbst verstandesmäßig erkennende Vernunft entdeckt in sich selbst die höchste der Ideen als die Wurzel des Gefühls, das den Zweifel niederschlägt, wenn der Vernünftige an den wahren Gott glaubt, den er weder anschauen, noch durch Schlüsse erkennen kann. Aber mystisch darf dieses Gefühl allerdings genannt werden; denn es entspringt aus der Tiefe des Bewußtseyns, wo das Wissen endigt. Unumwunden muß die Philosophie gestehen, daß ohne diesen Mysticismus des Gefühls die wahre Religion, nach dem Princip des reinen Theismus, keine Haltung im menschlichen Geiste hat; daß sie ohne diesen Mysticismus von dem skeptischen Atheismus verschlungen wird. Noch mehr. Es darf auch nicht geleugnet werden, daß dieser Mysticismus des Gefühls in schwärmerischen Köpfen eine Theosophie erzeugen kann, die sich innerer Erleuchtungen rühmt, von denen die sich selbst erkennende Vernunft nichts weiß. Denn wenn die wahre Idee des Göttlichen uns nicht täuscht, so ist sie kein bloß subjectives Erzeugniß der menschlichen Vernunft. Ist sie aber dieses nicht, so müssen wir voraussetzen, daß der Ewige selbst, dessen Wesen dieser Idee entspricht, eben durch diese Idee auf eine uns unbegreifliche Art in

den Tiefen unsers Bewußtseyns sich uns kund thut oder offenbart. In dem Glauben selbst ist diese Voraussetzung gegründet. Sie ist vernünftig, wie der Glaube, auf dem sie ruht, und der nichts weiter, als ein frommer Traum seyn würde, wenn er nicht diese Voraussetzung begründete. Der Theosoph, der sich einbildet, auf eine besondere Art von Gott selbst erleuchtet zu werden, wenn sein Verstand sich vertieft in der Betrachtung des Göttlichen, indem er sich ganz dem überzeugenden Gefühle hingiebt, das aus der höchsten Idee stammt, wird nur dadurch zum Schwärmer, daß er Gefühl mit Anschauung verwechselt. Wo der Anschauungsmysticismus anfängt, ist das Reich der Philosophie, die von der Vernunft ausgeht, zu Ende, wenn gleich die metaphysische Unmöglichkeit einer besondern Erleuchtung auserwählter Menschen durch den Urgeist, der der Gegenstand des wahrhaft religiösen Vernunftglaubens ist, nicht bewiesen werden kann. Wir haben schon gesehen, als vom religiösen Superrationalismus die Rede war, daß die Philosophie einem Jeden überlassen muß, mit sich selbst einig darüber zu werden, ob er an solche besondre göttliche Offenbarungen glauben kann. Mit dem Glauben, der in der allgemeinen Menschenvernunft gegründet ist, über welche die Philosophie sich nicht versteigen

kann, wenn sie nicht sich selbst zerstören will, treffen die Theosophie und der Glaube an besondre göttliche Offenbarungen in der Idee des Göttlichen zusammen, und entzweien sich dann entweder mit der gesunden Philosophie, oder erheben sich nur über sie, je nachdem sie der wahren Idee des Göttlichen, die der allgemeinen Menschenvernunft angehört, widersprechen, oder ihr treu bleiben.

Nur wecken und beleben, nicht schaffen kann die Philosophie den religiösen Vernunftglauben, zu dessen Erläuterung noch vieles zu sagen ist. An die Stelle der sogenannten philosophischen Beweise des Daseyns Gottes müssen Schlußreihen treten, die man vernünftige Glaubensgründe nennen darf. Einige dieser Schlußreihen sind längst bekannt. Der menschliche Geist bedarf ihrer, um auf dem Wege des Verstandes zu dem Punkte des religiösen Bewußtseyns zu gelangen, wo der Glaube sich selbst genügt. Die Vernunft wäre überhaupt nicht, was sie ist, wenn sie eine vernünftige Ueberzeugung zuliesse, die nicht auf irgend eine Art durch Räsonniren sich gebildet hat. Der Ausspruch eines Kirchenvaters: „Gott will gesucht seyn", nämlich gesucht durch verständiges Nachsinnen und Forschen, behält auch in der Philosophie volle Gültigkeit, wenn man nur vom Verstande nicht mehr erwartet, als er leisten kann,

und nicht dem Syllogismus eine Ueberzeugungskraft zutrauet, die ihm die Logik selbst abspricht. Was man neuerlich von einer dem Menschen angebornen Gotteserkenntniß gesagt hat, ist nur insofern wahr, als alles, was die Vernunft in sich selbst trägt, dem menschlichen Geiste angeboren ist. Aber nur durch Räsonniren kommt die Vernunft zum Bewußtseyn ihrer selbst. Nur durch Räsonniren wird die Idee des Göttlichen in diesem Bewußtseyn hervorgelockt. Durch bündige, von den allgemeinen Erkenntnißprincipien ausgehende Schlüsse werden nicht nur die irrigen Meinungen abgewehrt, die das religiöse Bewußtseyn verdunkeln und der Kraft der wahren Idee des Göttlichen entgegenwirken; auch der Glaube, den kein Syllogismus zu schaffen vermag, geht insofern von Schlußreihen aus, als der forschende Verstand, der von mehreren Erkenntnißpunkten den Auslauf nimmt, um das Problem des Ursprungs der Welt und der Bestimmung des Menschen zu lösen, durch Schlüsse auf einen problematischen Begriff von Gott geräth, und erst im Besitze eines solchen Begriffes seyn muß, ehe der Mensch, der seiner Vernunft vertrauet, an den wahren Gott glauben kann. Aber man schiebt diesen Schlußreihen eine falsche Bedeutnng unter, wenn man in ihrer logischen Bündigkeit den entscheidenden Ausschlag auf

der Wage der Gründe und Gegengründe sucht. Wenn das Gefühl, das von der höchsten Vernunftidee ausgeht, und eine höhere Autorität hat, als der Verstand, nicht in die Wagschale fällt, in der die logischen Glaubensgründe liegen, so schweben die Zweifelsgründe mit den Glaubensgründen im Gleichgewicht. Der Verstand kann dann zum Beschlusse nichts weiter aussprechen, als sein trockenes: „Ich weiß nicht." Daher muß die Vernunft völlig wach seyn, wenn die Schlußreihen, die zum religiösen Vernunftglauben führen, ihr Ziel erreichen sollen. Dieses Ziel ist der Uebergang der logischen Reflexion in den unmittelbaren Vernunftact, der die eigentliche Ueberzeugung bewirkt. Die Vernunft ist aber nur dann völlig wach, wenn sie im Bewußtseyn ihrer selbst sich scharf unterscheidet von der Sinnlichkeit, aus der die meisten unsrer Vorstellungen abstammen. Alle Zweifelsgründe, die dem religiösen Vernunftglauben entgegenwirken, gehen von der Sinnlichkeit aus. Das Vertrauen, das der denkende Geist dem Zeugnisse der Sinne nicht entziehen soll, so lange von Dingen die Rede ist, die in die Sinne fallen, wird zu einem unvernünftigen Vertrauen, wenn man die Sinne den letzten Ausspruch bei der Betrachtung des Uebersinnlichen thun läßt, also, wenn man bei dieser Betrachtung die äussere

Erfahrung höher anschlägt, als das unmittelbare Bewußtseyn, das die Vernunft von sich selbst hat; denn die überzeugende Kraft der Schlüsse, die sich auf äussere Erfahrung gründen, geht in einen blinden Glauben an die Sinnlichkeit über, wenn sie die höhere Ueberzeugung niederschlägt, die unmittelbar aus der Vernunft stammt. Aber vom natürlichen Glauben an die Sinnlichkeit gehen die meisten Schlüsse des gemeinen Menschenverstandes aus. Der gemeine Menschenverstand hält sich daher gewöhnlich auch beim Nachdenken über Dinge, die nicht in die Sinne fallen, für recht gesunden Verstand, wenn er nur immer auf die äussere Erfahrung fußt. Schon deßwegen kann ein Vernunftglaube, der aus der Erhebung der Vernunft über die Sinnlichkeit stammt, nicht wohl Volksglaube werden. Wer nicht der äusseren Erfahrung, auf die sich der größte Theil unsers menschlichen Wissens beschränkt, den Rücken zukehren kann, den findet die Philosophie nicht auf dem Standpunkte der höheren Ueberzeugung, wo sie ihn erwartet.

Man kann die Schlußreihen, die durch den Uebergang einer mittelbaren oder discursiven Ueberzeugung, die sich auf die Elemente des menschlichen Erkennens gründet, in die unmittelbare, die in der Vernunft über das Erkennen und

Wissen erhaben ist, zu religiösen Glaubensgründen werden, in zwei Hauptclassen abtheilen. In die erste Classe gehören die bloß theoretischen Schlüsse, auf welche das Moralische in unserm Bewußtseyn nur so vielen Einfluß hat, als zu jeder wahrhaft religiösen Betrachtung gehört. Diese Schlüsse lassen sich wieder in eigentlich metaphysische und in empirische unterabtheilen. Die zweite Classe umfaßt die moralischen Schlüsse, denen dasjenige unmittelbar zum Grunde liegt, was wir überhaupt das Moralische in unserm Bewußtseyn nennen dürfen. Zu diesem Moralischen in der weiteren Bedeutung des Worts gehört auf der einen Seite das allgemeine Verlangen nach einer Art von Glückseligkeit insofern, als wir auch in diesem Verlangen einen Theil unsrer Bestimmung erkennen, über die uns ein unmittelbares Bewußtseyn belehrt. Aber in diesem Bewußtseyn erkennen wir auch als das zweite und höhere Element des Moralischen ein Gesetz der Uneigennützigkeit, dem der Glückseligkeitstrieb sich unterwerfen soll. In diesen beiden Beziehungen unterscheiden sich auch zwei Arten von moralischen Gründen des religiösen Glaubens. Aber alle diese Unterscheidungen sind nicht als streng systematische Absonderungen zu verstehen. Sie erleichtern nur die logische Uebersicht der Schluß-

reihen, die sämmtlich in einander eingreifen und sich gegenseitig auf einander beziehen, wenn die Idee des Göttlichen das Licht auf sie wirft, durch das sie zu religiösen Beweisgründen werden.

Eigentlich metaphysische Schlüsse führen zum religiösen Vernunftglauben im Sinne des reinen Theismus, wenn wir die unmittelbare Ueberzeugung, die wir durch unsre Vernunft von einem Ewigen und Urwirklichen haben, ohne welches alle relative Wirklichkeit nichts wäre, vergleichen mit dem, was diese unsre Menschenvernunft von sich selbst weiß. Denn da diese Vernunft durch sich selbst erkennt, daß sie, als subjective Menschenvernunft, bedingt und beschränkt, und an einen körperlichen Organismus gebunden ist, aus dem sie sich nur nach und nach zum Bewußtseyn ihrer selbst entwickelt hat, so kann sie sich selbst nicht verwechseln mit dem Ewigen und unbedingten Urwirklichen, wovon sie eine nothwendige Vorstellung in sich trägt. Sie muß sich also als eine aus dem Urwirklichen entsprungene Vernunft denken, auch nachdem ihr klar geworden, daß sie auf jede Deduction ihres Ursprungs Verzicht thun muß. Die Kritik des Absolutismus hat uns gelehrt, daß alle, auch die pantheistischen Versuche, das Endliche aus dem Unendlichen zu deduciren, sich selbst zerstören. Nun kann aber die Vernunft, die sich selbst als

das Auge unsers individuellen Geistes erkennt, einem skeptischen Dilemma nicht ausweichen, daß sie räsonnirend sich selbst vorlegt. Entweder ist Vernunft überhaupt das Höchste im Daseyn, also die Urwirklichkeit eine Urvernunft, oder die sich selbst erkennende Menschenvernunft ist entsprungen aus einer ewigen Unvernunft, einem von sich selbst nichts wissenden Etwas, das der Atheist ewige Natur, der Pantheist das Absolute nennt. Der Pantheist unterscheidet sich in dieser Hinsicht von dem Atheisten nur dadurch, daß er, wie wir schon oben sahen, mit dem allgemeinen Sprachgebrauche und seinem eignen Bewußtseyn sich entzweiend, einer blinden, von sich selbst nichts wissenden, und erst in der Form eines körperlichen Organismus Bewußtseyn erzeugenden Urthätigkeit, auch den Titel Vernunft beilegt, der ihr noch weniger gebührt, als dem thierischen Instincte. Daß der atheistische und der pantheistische Dogmatismus ohne willkürliche Voraussetzungen, die über die Grenzen des menschlichen Wissens hinausgreifen, nicht zu Stande kommt, muß man eingesehen haben, wenn die Wissenschaft von dieser Seite dem wahrhaft religiösen Vernunftglauben kein unübersteigliches Hinderniß in den Weg legen soll. Aber das Uebergewicht der Wahrscheinlichkeitsgründe fällt

doch auf die Seite des Atheismus, wenn die Vernunft in der Betrachtung ihrer selbst sich nicht über die Erfahrung erhebt. Es ist möglich, vielleicht wahrscheinlich, daß man immer mehr Verzicht thun wird auf die Versuche, das Denken aus Naturgesetzen zu erklären, je weiter die empirische Psychologie zugleich mit der Physik fortschreitet. Aber damit wird wenig gewonnen seyn, um die Meinung zu entkräften, daß doch vielleicht in den Tiefen der Natur, die kein menschlicher Sinn durchdringt, das Materielle mit dem Geistigen ursprünglich einerlei sei; denn diese Meinung hat die ganze Naturgeschichte des menschlichen Geistes für sich. Mag die Vernunft sich selbst noch so scharf von der materiellen Natur unterscheiden; immer bleibt die alte Thatsache unerschüttert stehen, auf die der Materialismus und Atheismus sich berufen. So lange wir noch von keiner andern Vernunft psychologische Kunde haben, als von der menschlichen, die in einem physisch gezeugten Körper erst mit diesem Körper nach und nach sich entwickelt, und die so leicht wieder durch eine Störung des Organismus in diesem Körper das Bewußtseyn ihrer selbst verliert, wird uns von der Erfahrung die Vermuthung aufgedrungen, daß die Vernunft nichts anders sei als entweder eine räthselhafte, zur materiellen Natur gehörende Lebens-

kraft, oder eine besondre Naturthätigkeit, in welcher mehrere Naturkräfte, die wir in andrer Hinsicht unterscheiden, zusammenwirken. Wer also nicht der Erfahrung den Rücken zukehren will, wenn von übersinnlichen Dingen die Rede ist, wird auch durch die Selbstbetrachtung der Vernunft nicht bestimmt werden, an eine göttliche Urvernunft zu glauben, aus der die menschliche Vernunft entsprungen seyn muß, wenn das Licht nicht aus der Finsterniß geboren, der Gedanke, der im Bewußtseyn Wahrheit und Irrthum scheidet, nicht Erzeugniß einer blinden Urthätigkeit, oder von sich selbst nichts wissender Kräfte seyn soll. Aber durch sich selbst stößt die helle, von atheistischen und pantheistischen Sophismen nicht verblendete Menschenvernunft die Meinung von sich, daß sie das Kind einer ewigen Nacht sei. Unbegreiflich ist ihr ihr Ursprung, aber nicht zweifelhaft ihre Würde. Sich selbst unerklärbar, erkennt sie in sich selbst eine mystische Hindeutung auf eine Urvernunft, ein ewiges Licht der Wahrheit, eine denkende Urquelle unsrer vernünftigen Vorstellungen vom Wahren und Guten. Der Verstand, der nicht ruht, und nicht ruhen darf, wo uns an vernünftiger Ueberzeugung gelegen ist, sucht sich nun einen klaren Begriff von dieser ewigen und höchsten Vernunft zu machen. Er wird bald bemerken,

wenn er die Grenzen der menschlichen Fassungskraft nicht verkennt, daß dieser Begriff immer mystisch bleibt insofern, als auch durch ihn das Begreifliche im Unbegreiflichen sich verliert. Aber ähnlich der menschlichen Vernunft muß die Urvernunft seyn, weil sie sonst gar keine Vernunft wäre. Unsre sich selbst erkennende Vernunft kann sich nicht trennen von dem Bewußtseyn, in welchem sie sich erkennt. Also muß auch die Urvernunft, auf welche die menschliche Vernunft mystisch hindeutet, sich ihrer selbst bewußt seyn, weil sie sonst gar keine eigentliche Vernunft wäre. Aber auf eben diesem Bewußtseyn, in dem die menschliche Vernunft sich selbst erkennt, ruht die ganze moralische Würde des Menschen. In ihr ist das Gute mit dem Wahren auf eine solche Art vereinigt, daß wir nichts Höchstes denken können, das nicht heilig, nicht der würdige Gegenstand der höchsten Verehrung wäre. Im Bewußtseyn dieses Zusammenhanges der Begriffe wird dem menschlichen Geiste die Stimme vom Himmel vernehmlich, oder, ohne Bild gesprochen, die wahre Idee des Göttlichen tritt mit ihrer unmittelbar überzeugenden Kraft in die Reihe unsrer Vorstellungen ein, und nöthigt uns, in den empirischen Zweifeln, die der religiösen Ueberzeugung entgegenwirken, nur einen Beweis der Unvollkommenheit unsers Erkenntnißver-

mögens zu erkennen. Dann bequemt sich auch der Verstand, der sich von übersinnlichen Dingen überhaupt nur unvollkommene Begriffe machen kann, leicht zu der natürlichsten Erklärung des Zusammenhangs unsrer Vernunft, des Göttlichen in unsrer Subjectivität, mit der Entstehung und Entwickelung unsers physischen Daseyns. Undurchdringlich bleibt das Dunkel dieser Entstehung und Entwickelung, ungeachtet aller luftigen Hypothesen des Atheismus und des Pantheismus. Aber wenn unsre Vernunft göttlichen Ursprungs ist — obgleich wir auch davon nichts begreifen, wie überhaupt etwas aus Gott entspringen kann —, so muß das Natürliche mit dem Göttlichen zusammenhängen, und unsre menschliche Vernunft muß auf irgend eine Art aus dem Unendlichen eingetreten seyn in die Schranken unsrer menschlichen Endlichkeit, der mit der physischen Zeugung anfängt. Gebunden in diesen Schranken durch den körperlichen Organismus, weiß die Vernunft anfangs noch nichts von sich selbst. Aber sie entbindet sich durch sich selbst aus eben diesem Organismus, und erkennt nun sich selbst in der natürlichen Verbindung mit diesem Organismus, wenn der Mensch als ein geistig-physisches Ganzes über sich selbst das unerschöpfliche Urtheil ausspricht: „Ich bin und ich denke." Doch die weitere Ausführung dieser

religiösen Selbstbetrachtung der Vernunft gehört zur Kritik der Vernunftmäßigkeit des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele. In den wahren Begriff von einer göttlichen Vernunft muß aber auch alles, was die Psychologie Seelenkraft nennt, insofern mit aufgenommen werden, als die Vernunft ohne diese, in unsern Theorien von ihr unterschiedenen Seelenkräfte von sich selbst nichts wüßte, und keine wirkliche Vernunft wäre.

Durch empirische Schlüsse steigt der menschliche Verstand von der Betrachtung der Natur, wie sie in die Sinne fällt, zu der wahren Idee des Göttlichen hinauf, wenn er die physische Entstehung des menschlichen Daseyns, wenigstens anfangs, aus dem Gesichte verliert. Aber ehe wir in das Gebiet der Physikotheologie eintreten, müssen wir die neue Bedeutung, die dieses Wort in den Schulen des reinen Theismus erhalten hat, wohl unterscheiden von der älteren, die mit der natürlichen Entstehung des Heidenthums zusammenhängt und in den Schulen des philosophischen Hylozoismus sich weiter entwickelt hat. Denn das ganze Heidenthum ist ja physikotheologischer Glaube in allen seinen Beziehungen auf vernünftige, dem Menschen ähnliche Naturen, die in der allgemeinen Natur der Dinge walten und

wirken. Aber dieser physikotheologische Glaube ist in seiner Wurzel nicht teleologisch. Er ist nicht von Bewunderung der Ordnung und Zweckmäßigkeit ausgegangen, die uns aus den materiellen Naturerscheinungen anspricht. In der Kritik des mythischen Hylozoismus ist hinlänglich erläutert, wie der menschliche Geist durch den Eindruck, den die Natur auf ihn macht, bestimmt wird, hinter den materiellen Erscheinungen geistige Individualitäten zu suchen, die nach menschlicher Art empfinden und denken. Aber wenn die Phantasie einmal Götter geschaffen und die Natur mit diesen Göttern bevölkert hat, liegt dem aufmerksameren Naturbeobachter keine Meinung so nahe, als diese, nach welcher auch die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur für ein Werk des Verstandes der Götter, oder einiger unter ihnen, angesehen wird. Erweitert dann die Phantasie ihre Schöpfung bis zum Begriffe von einem Urgotte, der an der Spitze der Götter steht, so kann auch diesem Urgotte vorzugsweise, mit der Regierung der Welt, die Ordnung zugeschrieben werden, in der die körperlichen Dinge sich gestalten und bewegen. Man bewundert dann in dieser Ordnung nach Belieben den Verstand Eines Gottes, oder mehrerer Götter. Aber auch die philosophische Physikotheologie und Teleologie kann sich mit dieser mythischen befreun-

den, wie zum Beispiel in der stoischen Schule. Der Begriff von einem Urgotte kann auf diese Art dem reinen Theismus auch in moralischer Hinsicht so nahe gerückt werden, daß man an eine göttliche Weisheit glauben lernt, in der sich ein übermenschlicher Verstand mit moralischer Güte verbindet, und deren Zwecke wahrhaft gute Zwecke seyn müssen. Es fragt sich nun, ob die Physikotheologie überhaupt den unbefangenen Verstand weiter führen kann, als bis zum Hylozoismus, wenn sie bei den Schlüssen stehen bleibt, die nur von der Bewunderung der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen ausgehen.

Unsre neueren Physikotheologen, unter ihnen die beiden trefflichen Reimarus, brachten den höheren Begriff von Gott schon mit, als sie betrachtend vor die Natur traten, und in der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen einen göttlichen Verstand erkannten. Durch das Christenthum an diesen höheren Begriff gewöhnt, und ihn fest haltend, auch wenn sie naturalistisch sich gegen den christlichen Offenbarungsglauben erklärten, untersuchten sie nicht weiter, ob ihr Theismus aus der Naturbetrachtung allein entsprungen seyn könne. Denn wenn man ihre teleologischen Schlüsse gelten läßt, folgt daraus nichts weiter, als, daß keine blinde Nothwendigkeit, also

ein Verstand, der nicht ohne Bewußtseyn ist, in der Natur eine Ordnung gestiftet hat, die zur Erhaltung constanter Formen des irdischen Lebens dient, und die am bewundernswürdigsten in den organischen Formen erscheint, die sich wie Kunstgebilde dem Beobachter darstellen. Durch diese Schlüsse kann aber nicht einmal bewiesen werden, daß der Verstand, der aus der Natur zu uns spricht, der Verstand eines einzigen Gottes ist. Selbst dann kann er ein vereinigter Verstand mehrerer Götter seyn, wenn wir den Begriff vom wahrhaft Göttlichen so tief herabsetzen, daß wir eine Ordnung schon darum göttlich nennen, weil sie zur Entwickelung und Erhaltung bestimmter Formen dient, in denen die irdische Animalität sich eines Lebens erfreuet, in dem auch der Schmerz eine so große Rolle spielt, und das so oft unter dem Schmerze erliegt. Alles, was uns als Anomalie in der Natur erscheint, die Abweichungen der Natur von ihrer Regel, die Mißgeburten aller Art, die mannigfaltigen Störungen der Zeichen einer göttlichen Vorsehung durch die feindseligen Wirkungen der Elemente, und alles, was sonst noch in der Ordnung der Natur gegen den Glauben an eine göttliche Vorsehung zu streiten scheint, erklärt sich leichter, wenn man entweder an mehrere Götter, oder an einen beschränkten Gott

glaubt, die nicht alles ändern konnten; was die Gesetze einer ewigen Materie mit sich bringen. Der höchste Begriff, zu dem die Physikotheologie hinaufführen kann, ist der Begriff von einer wahrhaft vernünftigen, also ihrer selbst sich bewußten und in ihrem Verhältnisse zu einer ewigen Materie sehr wichtigen, aber auch durch diese Materie beschränkten Weltseele. Ein absoluter Gott, ein Schöpfer und unbeschränkter Beherrscher der ganzen Natur liegt ausserhalb des Gesichtskreises einer Physikotheologie, die nur durch empirische Schlüsse begründet seyn will. Eine solche Physikotheologie darf sich auch nur einer vernünftigen Vermuthung oder eines Wahrscheinlichkeitsglaubens rühmen, weil immer denkbar bleibt, daß wir nur aus Mangel einer hinreichenden Kenntniß des Innern der Natur und ihrer Gesetze genöthigt werden, zur Erklärung gewisser Naturerscheinungen einen denkenden Naturgeist vorauszusetzen. Keine Physikotheologie kann den Skeptiker widerlegen, der als Physiker den Grundsatz nicht aufgeben will, in der Natur müsse alles natürlich zugehen. In der Natur, sagt der consequente Atheist, ist weder Ordnung, noch Unordnung. Was wir Ordnung in der Natur nennen, fährt er fort, ist eine constante Gleichförmigkeit in den Wirkungen einiger Naturgesetze; und was uns als zweckmäßige

Einrichtung in den Wirkungen dieser Naturgesetze erscheint, ist nothwendige Folge einer Zusammenwirkung eben der Naturgesetze in Erscheinungen, die uns als zweckmäßig ansprechen, weil die Natur in ihnen ungefähr so verfährt, wie wir verfahren würden, um einen ähnlichen Zweck zu erreichen. Diese dogmatischen Aussprüche des Atheismus sind leicht zu entkräften; denn sie gründen sich auf die willkürliche Voraussetzung, daß nichts in der Natur wirke, ausser ihr selbst, weil wir durch die Sinne nichts ausser ihr erkennen. Aber vor dem Skeptiker, der aus Mangel an Kenntniß des Innern der Natur sein Unvermögen bekennt, zu entscheiden, ob nicht in der Natur alles bloß natürlich nach Gesetzen einer blinden Nothwendigkeit zugehe, muß die dogmatisirende Physikotheologie verstummen.

Wenn durch Naturbetrachtungen der Glaube an den wahren Gott geweckt und belebt werden soll, muß der Begriff von diesem Gotte dem menschlichen Verstande schon auf einem andern Wege zugekommen seyn. Aber dann muß auch die Vernunft, in der höheren Bedeutung des Worts, wach seyn, und die Eindrücke, die unser Geist von der Natur empfängt, müssen durchdringen zu dem Bewußtseyn, in welchem die menschliche Natur über die thierische sich erhebt. Hat der

Verstand sich ganz der Sinnlichkeit ergeben, so wird er, auch im Besitze des wahren Begriffs von Gott, an irgend einem Theile der Schöpfung so wenig, wie der ehrliche La Lande, der Astronom, am gestirnten Himmel, die Zeichen wahrnehmen, durch die der Urgeist dem endlichen Geiste sich kund thut. Aber der Sensualist, der alle Wahrheit auf sinnliche Anschauung zurückführt, und auch das Moralische im Menschen nur für eine besondre Art von Animalität erklärt, hat auch schon den wahrhaft natürlichen Standpunkt der Naturbetrachtung verlassen. Dem natürlich fühlenden Menschen, durch den Eindruck, den die Natur auf ihn macht, zu einem Erstaunen hingerissen, das er sich selbst nicht erklären kann, kündigt sogleich die Vernunftidee des Unendlichen, wenn auch nur in einem mystischen Gefühle, sich an. Er wird, wenn auch nicht deutlich, einer unmittelbaren Beziehung der Natur auf das Unendliche sich bewußt, und erkennt in dieser Beziehung unmittelbar, daß eine materielle Natur nicht das wahrhaft Unendliche seyn kann. Indem er dieß erkennt, dringt ihm der Eindruck, den die Natur auf ihn macht, das Urtheil ab: „Etwas, das mehr ist, als die materielle Natur, und mehr, als du selbst, muß in den Dingen wirken, die deine Sinne rühren." Auch die täuschende Naturvergötterung, die dem

Heidenthume zum Grunde liegt, hat ja durch diesen unmittelbaren Ausspruch der Vernunft den ihr eignen Mysticismus erhalten. Daher darf man sagen, daß das Heidenthum den wahren Gott, den es nicht fand, doch suchte. Aber wenn der Verstand einmal bis zum Begriffe vom wahren Gotte sich erhoben hat, und die Einsicht gewonnen ist, daß das Unendliche der Vernunft nicht genügt, so lange es nicht als das Höchste in jeder Hinsicht gedacht wird, regt der Eindruck, den die Ordnung, die Macht, und die Schönheit der materiellen Natur auf den freien, von keinem irreligiösen Vorurtheile verblendeten Geist machen, die Idee des Höchsten oder wahrhaft Göttlichen auf, und das Gemüth wird erfüllt von einer Begeisterung, die aus der Vernunft stammt. Auf diesem Standpunkte erscheint uns die Natur in einem neuen Lichte. Kalte Schlüsse sind es dann nicht, was uns überzeugt, daß eine Allmacht, die von der höchsten Weisheit und Güte unzertrennlich ist, in der Natur waltet. Wir glauben es, indem die Idee des Göttlichen, der wir vertrauen, unmittelbar durch sich selbst auch in dieser Richtung des Verstandes den Zweifel niederschlägt. Die teleologischen Betrachtungen, die wir dann anstellen, kommen der unmittelbaren Ueberzeugung nur zu Hülfe. Eine Zweckmäßigkeit, die keinem wahr-

haft göttlichen Zwecke dient, kann uns ja doch nur zur Bewunderung, nicht zur Anbetung, aufregen; und eine wahrhaft göttliche Zweckmäßigkeit erkennen wir nicht in der materiellen Natur, auch wenn sie uns als ein großes Kunstwerk erscheint, das eine Menge kleiner Kunstwerke in sich schließt, in denen nach bewundernswürdigen Gesetzen ein animalisches und vegetabilisches Leben sich entwickelt und erhält. Wem die Natur schon ein Tempel Gottes ist, den nur stören die Einwendungen nicht, welche die Natur selbst gegen die teleologischen Endurtheile zu machen scheint, wenn wir in ihr so manches wahrnehmen, was mit unsern Begriffen von einer zweckmäßigen Einrichtung nicht im Einklange ist. Auf dem höheren Standpunkte des religiösen Glaubens, dieses Glaubens, der anfängt, wo das Wissen endigt, sind die Anomalien der Natur für den Verstand nur Räthsel, zu denen eine höhere Weisheit den Schlüssel hat, den ihr die menschliche Wißbegierde abgewinnen möchte. Auf diesem Standpunkte ist das Zweckmäßige in der Natur, das uns so erscheint, nur Symbol einer höheren Ordnung der Dinge. Selbst der Widerspruch zwischen diesem Zweckmäßigen und dem Unzweckmäßigen, das der Verstand nach menschlichen Ansichten aus der Natur wegdemonstriren möchte, kann den religiösen Glauben an eine göttliche Weisheit bele-

ben, wenn die Vernunft die Meinung von sich stößt, daß in der Natur irgendwo der ewige Geist des Guten nicht walte. Der demonstrirenden Teleologie darf man aber noch vorwerfen, daß sie gewöhnlich die Schönheit der Natur aus dem Gesichte verliert, um nur im physikalischen Sinne von Ordnung und Zweckmäßigkeit zu reden. Eine tiefere Bedeutung liegt in dem Ausspruche Kant's: „Schönheit ist gleichsam die Chiffernsprache, in welcher die Natur zu uns spricht.“ In dieser Chiffernsprache ist alles Schöne der Natur andeutendes Zeichen einer geistigen Macht. Wir können diese Zeichen nicht auslegen zur Befriedigung unsers Verstandes; aber wir erkennen im religiösen Bewußtseyn, daß es heilige Zeichen, wahre Hieroglyphen, sind, durch die ein göttlicher Geist sich uns zu vernehmen giebt, wenn wir wahrhaft menschlich und nicht bloß räsonnirend uns bewußt werden, wie die Idee des Göttlichen mit dem Eindrucke, den die Natur auf uns macht, zusammenwirkt im Gefühle der Ueberzeugung. Diese Ueberzeugung, die der kalte Skeptiker eine ästhetische Träumerei nennt, ist vernünftiger Glaube.

Mit der religiösen Betrachtung der Natur hängen die moralischen Begriffe, ohne welche überhaupt kein Glaube wahrhaft religiös ist, so

genau zusammen, daß die physikotheologischen Schlüsse, wenn sie durch die Idee des Göttlichen eine überzeugende Kraft erhalten, leicht in eigentlich moralische Schlüsse übergehen. Denn alle moralischen Schlüsse gehen vom Bewußtseyn einer Bestimmung des Menschen aus. Ob ein höherer Geist uns zu etwas bestimmt hat, sagt das moralische Bewußtseyn unmittelbar nicht aus. Wir erkennen in diesem Bewußtseyn unmittelbar nur die Thatsache, daß unsre ganze subjective Natur nach einem Ziele strebt. Aus diesem Streben entwickelt der Verstand die Frage: „Wozu ist der Mensch da? Was ist die Bestimmung des Menschen?" Die erste und natürlichste Antwort ist die bekannte, auf welche alle Systeme der eigentlichen Glückseligkeitsmoral verweisen. Alles endliche Daseyn ist abhängig von etwas ausser ihm. Es ist nie etwas ganz in sich selbst und durch sich selbst. Die endliche und fühlende Individualität fühlt also Bedürfnisse, ein Verlangen nach etwas, das ihr fehlt. Je weniger der endlichen und fühlenden Individualität fehlt von demjenigen, dessen sie zur Ergänzung und Erhaltung ihres mangelhaften Daseyns bedarf, oder zu bedürfen glaubt, und je mehr zu diesem Fehlenden hinzukommt, desto glücklicher fühlt sie sich, wenigstens auf Augenblicke. Sich glücklich fühlen, sich freuen,

sich in einem angenehmen Zustande befinden, seines Lebens geniessen, sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe Unerklärbare, das sich nicht einmal weiter beschreiben läßt, als durch Worte, die immer das zu Beschreibende als schon bekannt voraussetzen. Wie ein absolut vollkommener Geist im Bewußtseyn seiner Vollkommenheit absolut glücklich oder selig seyn kann, davon haben wir wieder nur einen mystischen Begriff. Aber aus dem Streben nach Glückseligkeit läßt sich das Gefühl der Glückseligkeit selbst nicht erklären; denn jenes Streben fängt an, wo der fühlenden Individualität etwas fehlt, das hinzukommen soll zu einer mangelhaften Glückseligkeit, die aus der Lebensthätigkeit von selbst entspringt. Als eine solche, aus der höchsten Lebensthätigkeit von selbst entspringende und über alle Bedürfnisse erhabene Glückseligkeit denken wir uns die göttliche, wenn wir einen fühlenden Gott verehren; und einen gefühllosen können wir nicht verehren, weil er keiner moralischen Eigenschaft fähig wäre. Mögen also die Moralsysteme, nach denen der Mensch nur um seiner Glückseligkeit willen das Gute wollen und thun soll, noch so irrig in ihrem Princip seyn, so bleibt doch der Begriff von derjenigen Glückseligkeit, deren nur ein denkender Geist fähig ist, ein wahrhaft moralischer Begriff. Ein Leben

ohne Leid und Freude ist nur ein Pflanzenleben. Ein Mensch, den das Gute nicht freuet, ist kein guter Mensch. Ein Gott ohne Seligkeit ist kein lebendiger Gott. Da nun alles endliche und fühlende Daseyn nach Glückseligkeit strebt, und da auch der Mensch, der das Gute nicht bloß in der Absicht will und thut, um glücklicher dadurch zu werden, doch auch seine innige Freude am Guten hat, und in seinem natürlichen Streben nach Glückseligkeit seine natürliche Bestimmung erkennt; so entsteht die Frage: Woher diese Bestimmung, ohne die kein endliches Daseyn ein fühlendes seyn kann? Aus welcher ewigen Lebensquelle ist dieses unendliche Streben entsprungen? Die bekannten Antworten des Atheismus und des Pantheismus genügen nicht nur dem wahrhaft religiösen Bedürfnisse nicht; sie werden auch schon von dem kalten Verstande zu den übrigen, die Grenzen des menschlichen Wissens überfliegenden und sich selbst widersprechenden Sophismen verwiesen, von denen in der Kritik des Atheismus und Pantheismus die Rede war. Aber wie soll eine Philosophie, die vor den Grenzen des menschlichen Wissens stehen bleibt, den Skeptiker widerlegen, der die Möglichkeit einer göttlichen Weltregierung nicht leugnet, aber auch nicht einzusehen bekennt, warum nicht aus dem Schooße des unerforschlichen Innern der

Natur mit den organischen Formen der Animalität auch die Lust und Unlust im Lebensgefühle und zugleich der mächtige Trieb nach einem dauerhaft angenehmen Lebenszustande solle hervorgehen können, wenn auch nur blinde Nothwendigkeit in der Natur waltete?

Der Glaube, der aus der Vernunftidee des Göttlichen entspringt, muß auch in diesem Labyrinthe den Verstand zurechtweisen. In dem höchsten Lebensgefühle des denkenden Geistes liegt das Streben nach einer Glückseligkeit, die eben so verschieden ist von dem Wohlbefinden des Wurms, wie die Vernunft von dem thierischen Instinkte. Aber alles Streben nach Glückseligkeit, von der niedrigsten bis zur höchsten, ist ursprünglich eine und dieselbe Wirkung des gefühlten Mangels, ohne welchen keine fühlende Individualität eine endliche ist. Die Freude selbst ist ursprünglich ein und dasselbe Gefühl auf allen Stufen der Animalität und der höheren Geistigkeit. Nun wäre aber ohne dieses Gefühl auch der höchste Geist nicht der Gott, der sich uns in der Vernunft durch die höchste der Ideen kund thut; denn von einem absolut vollkommenen Wesen, das nicht selig wäre im Gefühle seiner Vollkommenheit, können wir uns keinen vernünftigen Begriff machen, weil moralische Vollkommenheit ohne Gefühl ein Unding

ist, und die Lust am Guten zur moralischen Vollkommenheit gehört. Fassen wir nun das allgemeine Drängen und Streben der fühlenden Wesen, die nicht Gott sind, nach einer Glückseligkeit, von der sie nur einen Theil erreichen, im Bewußtseyn des wahrhaft Göttlichen auf, so können wir uns zwar immer noch hypothetisch vorstellen, daß dieses alles nur Wirkung einer blinden Naturnothwendigkeit sei; aber die Idee des Göttlichen selbst duldet diese Vorstellung nicht. Sie dringt dem Verstande das Urtheil ab, daß die Urquelle aller Freuden und alles Strebens nach Freude im endlichen Daseyn ein absolut seliger Geist seyn müsse, dem die vernunftlose Animalität jeden Genuß ihres traumartigen Daseyns verdankt, ohne es zu wissen, und dem der denkende Geist im Bewußtseyn seiner höheren Bestimmung wirklich dankt. Dieser Trieb, einer überirdischen Macht zu danken für den Lebensgenuß, der uns aus der ganzen Natur zuströmt, liegt so tief im Menschen, und hängt so mit den übrigen moralischen Gefühlen zusammen, daß er sogar in den falschen Religionen als eines ihrer edelsten Elemente erscheint. Je mehr das Moralische in einer Religion sich läutert, desto reiner wird auch dieser Dank. Aber auch verschmähend einen Genuß, der nicht mit dem Bewußtseyn der Würde der menschlichen Natur über-

einstimmt, erkennen wir doch, wenn wir nicht einem Systeme, etwa dem Kantischen, oder Fichteschen, zu Ehren uns selbst täuschen, in uns die Lust der Liebe zum Guten, und den Werth eines Lebensgenusses, der sich der göttlichen Seligkeit nähert. Von diesem beglückenden Gefühle erfüllt, vermag man nicht zu denken, daß die Macht, aus der alle Freuden des Daseyns entquillen, eine andere seyn könne, als der absolute, in seiner moralischen Vollkommenheit selige Urgeist. So wird der Dank zur eigentlichen Anbetung. An den wahren Gott glaubend, vermißt man sich dann nicht weiter, ergründen zu wollen, warum der unverschuldeten Leiden — denn wenigstens leiden doch alle vernunftlosen Naturen und auch der Mensch in seiner ersten Kindheit, so viel wir wissen, unverschuldet — so viele und furchtbare sind. Man glaubt dann auch an eine göttliche Gerechtigkeit, die auf das irdische Leben ein andres folgen läßt, und jedem fühlenden Wesen im ganzen Laufe seiner Bestimmung so viele Freuden zutheilt, daß jedes, wenn es dieses Ganze durchschauen könnte, für das Glück des Lebens den Urheber aller Dinge preisen müßte. Aber wer sich schon gewöhnt hat, kein Urtheil vernünftig zu finden, das er nicht aus unbezweifelten Vordersätzen durch einen Schluß erhärten kann, wird auch diesen Ausspruch der

Vernunft für eine Phrase halten, in der ein gutmüthiges und nichts beweisendes Gefühl sich ausspricht *c*).

Ein noch weiteres Feld zu Betrachtungen, die den religiösen Glauben nach dem Princip des reinen Theismus wecken und beleben, öffnet sich dem vorurtheilsfreien Verstande, wenn wir das eigentlich und im höheren Sinne Moralische, dem das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit nur als wesentlicher Bestandtheil eines moralischen Daseyns überhaupt in der endlichen und fühlenden Individualität zum Grunde liegt, zum Gegenstande des besonnensten Selbstdenkens machen. Denn dieses eigentlich Moralische, das nicht von dem natürlichen Glückseligkeitstriebe ausgeht, ist das Ehrwürdige, das auch den höchsten Geist, nach dem Princip des reinen Theismus, zum Gegenstande einer vernünftigen Anbetung macht, und die Religion mit einer Tugend verschwistert, der die Pflicht wahrhaft heilig ist. Aber wir haben auch schon gesehen, daß nach einer Moral, die nur Glückseligkeitslehre seyn will, die Heiligkeit der Pflicht vor dem aufgeklärten Verstande sich selbst zerstört, wenn das Wort mehr bedeuten soll, als eine beschränkte Autorität, der man vernünftigerweise nur so lange huldigt, als es dem höchsten Gesetze der Selbsterhaltung gemäß

ist. Hier kommen wir also auf den Punkt zurück, wo ein Princip der Uneigennützigkeit, das sich auf keinen Glückseligkeitstrieb zurückführen läßt, gegen die Argumentationen der Glückseligkeitsmoral behauptet werden muß, wenn die wahre Religion nicht ihre festesten Stützen im aufgeklärten Bewußtseyn entbehren soll. Aber diese Moral der Uneigennützigkeit, über die wir uns noch weiter verstehen müssen, schließt auch die Anerkennung einer moralischen Freiheit in sich, die, über die natürliche Causalverbindung der Dinge im Weltall erhaben, das menschliche Daseyn noch auf eine andre Art, als durch die natürliche Weltordnung, mit dem göttlichen Urgeiste unmittelbar verbindet.

In den Grenzen der Religionsphilosophie ist kein Raum zu einer umständlichen Erneuerung des alten Streits des Determinismus mit dem Indeterminismus. Aber die Hauptpunkte dieses Streits müssen hier in Erinnerung gebracht werden. Das Erste, worauf es dabei ankommt, ist eine psychologische Thatsache, die der Indeterminist behauptet, und der Determinist leugnet. Nach der Selbstansicht des Deterministen gehen alle Bestrebungen des menschlichen Geistes von einer Thätigkeit aus, die wir in gewisser Hinsicht Trieb, in andrer Hinsicht eigentlichen

Willen nennen. Was den Trieb erregt, ist immer ein Bedürfniß, und dieses Bedürfniß hat entweder in der menschlichen Natur, wie in der thierischen, keinen andern Gegenstand, als Erhaltung und Erweiterung eines angenehmen Lebenszustandes, oder es ist in Beziehung auf den moralischen Begriff vom Guten eine besondere Liebe zum Guten. Da nun, fährt die deterministische Lehre fort, der Glückseligkeitstrieb in der vernünftigen Individualität entweder, wie in der vernunftlosen, unwiderstehlich mit innerer Nothwendigkeit wirkt, oder in der vernünftigen Individualität verbunden ist mit einer besondern Liebe zum Guten, die ebenfalls mit innerer Nothwendigkeit wirkt, so wird schon dadurch das vernünftige Wollen nicht weniger, als das vernunftlose Streben in der thierischen Natur, nothwendig determinirt. Durch die mancherlei Reize, die den Glückseligkeitstrieb erregen, zertheilt er sich in mehrere Triebe oder Begierden, die mit einander in Streit gerathen können. In der thierischen Natur giebt dann die stärkere Begierde unmittelbar den Ausschlag; in der menschlichen Natur aber kommt noch der Streit der intellectuellen Vorstellungen, sowohl unter einander, als mit den blinden Begierden, und der egoistischen Triebe mit der Liebe zum Guten, hinzu. Dadurch bildet sich der eigentliche Wille, den wir frei nennen,

und der immer Vernunft voraussetzt. Aber dieser vernünftige Wille folgt immer vernünftigen Vorstellungen, oder wenigstens Vorstellungen, die man für vernünftig hält. Schon diese Vorstellungen folgen wieder mit innerer Nothwendigkeit eine auf die andere nach unabänderlichen Gesetzen unsers Vorstellungsvermögens; und schon dadurch wird jede vernünftige Handlung determinirt, daß sie von Vorstellungen ausgeht, die wir im Augenblicke des Handelns hatten und haben mußten. Aber die moralischen Vorstellungen sind auch sämmtlich von Gefühlen begleitet, und wirken daher nothwendig mit einer gewissen Intensität. Von der Intensität der Idee des Guten hängt am meisten ab, ob der Mensch, wenigstens seiner Meinung nach, handelt, wie er soll. Aber auch ein Uebergewicht von Urtheilen, die bei dem vernünftigen Handeln als Gründe gegen andre Gründe abgewogen werden, bewirkt nothwendig einen Entschluß, wenn die intellectuellen Vorstellungen überhaupt schon ein Uebergewicht über die blinden Triebe und Gefühle erhalten haben. Und weiter nichts, als das Vermögen, durch intellectuelle Vorstellungen die blinde Begierde zu überwinden, oder ihr eine verständige Richtung zu geben, ist nach dieser Lehre die moralische Freiheit, der also in jeder Hinsicht psychologische Nothwendigkeit zum Grunde liegt.

Wäre nun diese psychologische Nothwendigkeit wirklich so bündig demonstrirt, wie es sich aus der deterministischen Zergliederung des menschlichen Willens zu ergeben scheint, so hätten die metaphysischen Untersuchungen über die Möglichkeit der Freiheit nicht nur kein praktisches Interesse; auch die Religionsphilosophie müßte dann Verzicht auf die Schlußreihen thun, die vom Bewußtseyn unserer moralischen Freiheit zum Glauben an eine göttliche Urfreiheit hinaufführen.

Aber so vornehm lächelnd auch einige psychologische Deterministen herabsehen mögen auf uns Andere, die in der moralischen Freiheit des Menschen mehr erkennen, als einen verstandesmäßigen Willensact, dem eine psychologische Nothwendigkeit zum Grunde liegt, fällt doch das Willkürliche dieser Lehre sogleich ins Auge, sobald man bemerkt, daß sie gerade den Punkt im Bewußtseyn nicht trifft, auf welchem der wahre Begriff von moralischer Freiheit ruht. Denn gegen die psychologische Nothwendigkeit, die mit jedem freien Willensacte in unserm Bewußtseyn verbunden ist, hat der vernünftige Indeterminismus gar nichts einzuwenden. Es ist Thatsache des moralischen Bewußtseyns, daß der natürliche Glückseligkeitstrieb auch auf das eigentliche Wollen einen beständigen Einfluß hat und es dadurch mehr und weniger determinirt.

Es ist gewiß, daß die Liebe zum Guten an jedem guten Entschlusse mitwirkenden Antheil und gewöhnlich einen stärkeren Antheil hat, als der freie Wille. Eben so gewiß ist, daß wir nicht anders frei handeln können, als, wählend zwischen mehreren Vorstellungen, die durch psychologische Nothwendigkeit verkettet sind und auch durch ihre Intensität den freien Entschluß zum Theil determiniren. Aber aus allen diesen Thatsachen folgt nicht, daß nicht über den Trieben und determinirenden Gefühlen und über der Verkettung und der Intensität der Vorstellungen im moralischen Bewußtseyn eine höhere Kraft liege, die das ganze psychologische Triebwerk selbstthätig beherrscht, und möglich macht, daß es von uns abhängt, den Trieben und Gefühlen und den Reizen der Vorstellungen nachzugeben, oder sie zu unterdrücken, und entweder dieser, oder jener Vorstellung zu folgen, weil wir es wollen. An eine solche, freilich beschränkte Freiheit glaubt der Mensch von Natur, wenn die Sittlichkeit in ihm sich entwickelt. Der Determinismus erscheint überall als ein Erzeugniß der Speculation, die das natürliche Bewußtseyn einem psychologischen oder metaphysischen Systeme unterthänig macht, und es durch Schlüsse so lange verarbeitet, bis der natürliche Glaube an Freiheit verschwindet, wie alles Unmittelbare, das der menschliche Geist

in sich trägt, im Spiegel einer Meinung dem Bewußtseyn entrückt werden kann. Vom natürlichen Glauben an eine Freiheit, die über das psychologische Triebwerk im denkenden Geiste erhaben ist, gehen alle natürlich-moralischen, nicht aus den Schulen der Psychologen und Metaphysiker abstammenden Begriffe von Pflicht und Recht, von Verdienst und Schuld, aus; denn nach der deterministischen Erklärung werden diese Begriffe zu bloßen Metaphern. Aber über das Unmittelbare im Bewußtseyn läßt sich überhaupt vernünftigerweise nicht streiten, am wenigsten mit Speculanten, die es nur im Spiegel ihrer Meinungen wiedererkennen. Wer also psychologisch die Freiheit des Willens leugnet in demjenigen Sinne, in welchem der Indeterminist das vieldeutige Wort ausspricht, den kann man nicht widerlegen, so lange er bei der Behauptung bleibt, er sei sich keiner solchen Freiheit bewußt, ob er gleich, wie andre Menschen, immer so handelt, als ob er sich ihrer bewußt wäre. Aber der psychologische Determinist kann auch uns Andern nicht beweisen, daß wir träumen, wenn wir behaupten, uns jener wahren Freiheit unmittelbar bewußt zu seyn; denn die Rede ist von einer Thatsache, die sich nicht wegdemonstriren läßt. Und wenn der psychologische Determinist den Indeterminismus als einen Rest der natürlichen Einfalt belächelt,

darf er nicht übel nehmen, daß man seine Ansicht, wie ähnliche in der Geschichte der Meinungen, auch psychologisch, aus einer künstlichen Selbstverblendung erklärt *d*).

Aber mit den metaphysischen Einwendungen gegen die Möglichkeit einer moralischen Freiheit, wie diejenige, von deren Wirklichkeit der Mensch eine natürliche Ueberzeugung hat, ist nicht so leicht fertig zu werden. Läßt sich die metaphysische Unmöglichkeit einer solchen Freiheit beweisen, so muß die Thatsache des Bewußtseyns, die jener Ueberzeugung zum Grunde liegt, auf eine ähnliche Art für eine natürliche Selbsttäuschung erklärt werden, wie die Thatsache des Sehens, wenn wir, dem Gesichtssinne trauend, urtheilen, daß die Sonne sich über der Erde bewege, und nicht die Erde um die Sonne. Und gerade hier, wo die metaphysische Betrachtung der Freiheit anfängt, findet der reine Theismus einen Haltungspunkt, den ihm die Systeme des Determinismus versagen. Der metaphysische Determinismus unterscheidet sich von dem psychologischen wesentlich durch sein Princip; denn er gründet sich auf den Begriff von der allgemeinen Causalverbindung der Dinge. Da nun überall keine Causalverbindung unter endlichen Dingen denkbar ist ohne Voraussetzung des Unendlichen oder Absoluten, das als

der Träger aller relativen Wirklichkeit gedacht werden muß, so richtet sich auch die metaphysische Betrachtung der Freiheit des Willens nach den Begriffen, die man sich vom Absoluten macht. Setzen wir atheistisch eine ewige Natur als das Absolute, so ist an metaphysische Freiheit gar nicht zu denken, wenn wir anders nicht die Naturgesetze leugnen wollen, nach denen alles, was sich in der Natur ereignen kann, bedingt und bestimmt wird durch die Zusammenwirkung aller Naturkräfte in einem dynamischen Ganzen. Epikur konnte freilich nach seinem Atomensysteme von einem absoluten Zufalle in der Natur reden, und aus einer unbedingten Bewegungskraft der Atome, die sich in einer denkenden Ichheit vereinigen sollten, die Freiheit des Willens als einen mit sich selbst unbedingt anfangenden Act der Natur zu erklären versuchen. Aber wenn auch der Atomismus in andrer Hinsicht sich behaupten könnte, müßte doch der epikureische Zufall zu den erdichteten Dingen gezählt werden, die den wahren, auf die Erfahrung und auf die Gesetze des menschlichen Erkennens gegründeten Begriffen von einer wirklichen Natur widersprechen, obgleich zugestanden werden muß, daß in einer wirklichen Natur, die nichts über sich hat, irgend eine Urthätigkeit wirke, aus der sich die Verkettung aller Ursachen und Wirkungen in ein-

zelnen Naturereignissen entwickelt. Geben wir nun den epikureischen Zufall auf, so ist nach den atheistischen Natursystemen das menschliche Wollen nur ein Naturereigniß, und jede Aeusserung dieses Wollens eine nothwendige Wirkung der allgemeinen Causalverbindung der Dinge in der Natur. So hat sich auch in dem bekannten Natursysteme der französischen Atheisten der Determinismus als eigentlichen Fatalismus consequent ausgesprochen; denn was wir überhaupt Fatum oder Schicksal nennen, ist eine im Absoluten gegründete Nothwendigkeit der Folge eines Ereignisses aus einem andern.

Ueber den atheistischen Begriff von unbedingter Naturnothwendigkeit erhebt sich der Pantheismus, indem er ein Unbedingtes, das in sich selbst weder Geist, noch Materie, sondern Beides in einer einzigen und ewigen Urthätigkeit seyn soll, über die bloße Natur stellt. Insofern nun, als diese ewige Urthätigkeit von keiner andern abhängig ist, kann sie auch Freiheit in der pantheistischen Bedeutung des Worts genannt, und als solche auch im menschlichen Wollen nach dieser Lehre anerkannt werden, nämlich insofern, als man sich die Freiheit im Wollen als einen unmittelbaren Act jener Urthätigkeit denkt. Dessen ungeachtet kann eine persönliche Freiheit, wie diejenige ist,

die der Interminist vertheidigt, mit dem Pantheismus eben so wenig, wie mit dem eigentlichen Atheismus, bestehen; denn die Persönlichkeit des wollenden Individuums ist ja nach dieser Lehre nur ein untergeordneter Zustand des Daseyns, und in dem wollenden Individuum wirkt nur die Urthätigkeit fort, die in allem Daseyn eine und dieselbe ist. Es lohnt sich kaum der Mühe bei diesem pantheistischen Freiheitsbegriffe zu verweilen, da doch nach den Systemen des Pantheismus die Urthätigkeit, die das Absolute selbst ist, kein Bewußtseyn ihrer selbst hat, mithin ganz etwas anders ist als eine moralische Freiheit, die immer Bewußtseyn voraussetzt. In Beziehung auf diese moralische Freiheit ist völlig einerlei, ob man mit Spinoza sagt, in dem nothwendigen Wesen, das Eins in Allem seyn soll, sei auch alles nothwendig, oder ob man mit dem Stifter des neuesten Pantheismus das persönlich=freie Wollen in der denkenden Individualität als einen unmittelbaren Act des von sich selbst nichts wissenden Absoluten deutet. Entweder muß die Metaphysik der denkenden Individualität eine persönliche Wesenheit zugestehen, oder sie muß den Begriff von moralischer Freiheit in metaphysischer Beziehung zerstören. Aber gerade der Punkt, auf welchem im moralischen Bewußtseyn der Begriff der Freiheit ruht, ist für

den, der diese Freiheit anerkennt, der sicherste Bürge seiner persönlichen Wesenheit, die er sich nicht als einen Act des Absoluten denkt.

Gleichwohl steigt eine lange Reihe neuer Einwendungen gegen die Möglichkeit der Freiheit eines endlichen Wesens auch aus dem reinen Theismus hervor, wenn wir uns begreiflich machen wollen, wie eine solche Freiheit übereinstimmen kann mit der Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit eines absolut vollkommenen Geistes. In dieses Labyrinth zu treten, wollen wir versparen bis zur genaueren Ansicht der Lehre von den sogenannten Eigenschaften Gottes. Fassen wir aber auch nur im Allgemeinen das Verhältniß des Glaubens an moralische Freiheit zu den Systemen der Metaphysik scharf ins Auge, so zeigt sich deutlich, daß dieser Glaube mit keinem Systeme des Absolutismus bestehen kann, welchen Begriff man sich auch vom Absoluten mache. Denn der Absolutismus, über den schon in der vorigen Abhandlung mehr gesagt werden mußte, setzt nicht nur ein Urwirkliches als den Urgrund aller relativen Wirklichkeit voraus; er will auch erklären, wie die relative Wirklichkeit in der absoluten, oder das Endliche im Unendlichen gegründet ist. Aber erklären wollen, wie Freiheit in etwas Anderem gegründet ist, heißt, sich selbst widersprechen;

denn schon dadurch, daß man sich eine Ursache der Freiheit denkt, wird der metaphysische Begriff von Freiheit zerstört. Also muß Freiheit eines endlichen und aus dem Absoluten entsprungenen Wesens entweder zu den sich selbst widersprechenden Dingen gezählt, oder die Unmöglichkeit irgend einer Deduction dieser Freiheit muß zugestanden werden. Wer aber diese Unmöglichkeit anerkennt, muß Partei nehmen gegen jeden, das Endliche aus dem Unendlichen deducirenden Absolutismus, also auch gegen den rein theistischen Absolutismus, der begreiflich machen will, wie ein absolut freier Gott Schöpfer der relativen Freiheit eines endlichen Wesens seyn könne. Also muß der Glaube an diese Freiheit entweder aufgegeben, oder zurückgeführt werden auf den über alle Erklärungsgründe erhabenen Begriff vom Wunder des endlichen Daseyns. Der Absolutismus spottet dieses Begriffs. Aber die wahre Philosophie, vertraut mit den Grenzen alles menschlichen Wissens, stellt nicht nur das Wunderbare überhaupt in diesem Sinne, nämlich das schlechthin Unerklärbare und doch unbezweifelbar Wirkliche, über das Erklärbare; sie verwirft auch den Begriff von einer dem Menschen von Gott verliehenen Freiheit nicht deßwegen, weil dieser Begriff sich selbst zerstört, sobald wir ihn metaphysisch zu deduciren versuchen.

Die Metaphysiker, die sich vermessen, Unmöglichkeit der Freiheit eines endlichen Geistes zu demonstriren, vergessen, daß sie mit allen ihren Causalitätsbegriffen doch nicht beweisen können, daß eine entstandene Thätigkeit nicht durch sich selbst fortwirken könne, als wäre sie nicht entstanden. Und eben dies ist das Geheimniß unsrer Freiheit. Nur in der Selbstbethörung der Speculation, die nichts für wirklich gelten lassen will, dessen Möglichkeit aus einem bestimmten Begriffe vom Absoluten nicht einleuchtet, kann man sich einbilden, den Indeterminismus zu widerlegen durch metaphysische Schlüsse.

Kehren wir nun zurück zu dem Standpunkte, von welchem die Betrachtung unsrer moralischen Freiheit im wahrhaft religiösen Bewußtseyn zum Glauben an eine göttliche Urfreiheit führt, so dürfen wir allerdings die Thatsache, die uns als unsre moralische Freiheit, in der indeterministischen Bedeutung des Worts unmittelbar gewiß ist, für keine Selbsttäuschung halten, auch wenn diese Freiheit einen noch so geringen Antheil an dem haben sollte, was wir sind und seyn können. Wir müssen dann auch dem unmittelbaren Bewußtseyn, das wir von dieser Thatsache haben, mehr trauen, als den Schlüssen der Metaphysiker, die, nach dem treffenden Ausdrucke eines unsrer scharfsinnigsten

Selbstdenker, die moralische Natur des Menschen besser verstehen wollen, als sie sich selbst versteht *e*). Aber die metaphysische Frage: „Woher diese Freiheit?“ wird noch nicht abgewiesen dadurch, daß man eingesehen hat, warum man sich selbst widerspricht, wenn man durch eine Causalerklärung begreiflich machen will, wie Freiheit eines endlichen Wesens aus dem Unendlichen entsprungen seyn könne. Denn daß diese Freiheit aus dem Unendlichen entsprungen ist, wie alles Wirkliche, das nicht das Unendliche selbst ist, muß zugestanden werden, wenn man nicht, um die Freiheit endlicher Wesen zu retten, eine widersinnige Zuflucht zu den Fichteschen Ichheiten nehmen will, deren Totalität das Absolute selbst vorstellen soll, das doch über alle diese Ichheiten erhaben bleibt. Denken wir uns nun relative Freiheit als entsprungen aus einem Absoluten oder Urwirklichen, das in sich selbst durch unbedingte Nothwendigkeit gefesselt ist, so fällt die Ungereimtheit dieser Vorstellung ins Auge. Daraus scheint zu folgen, daß die Freiheit eines endlichen Wesens eine Urfreiheit voraussetze. Schon oben war in dieser Beziehung die Rede von den Versuchen, die Wirklichkeit eines wahrhaft göttlichen Urgeistes aus dem Begriffe der Freiheit metaphysisch zu demonstriren. Aber es zeigte sich uns auch schon bei der Prüfung dieser Versuche,

daß man, um eine solche Demonstration zu Stande zu bringen, die Möglichkeit mit der Nothwendigkeit in einem und demselben Begriffe zusammenziehen und dadurch allem Begreifen ein Ende machen muß. Es zeigte sich ferner, daß absolute Freiheit, nur als solche gedacht, noch nicht einerlei ist mit absoluter Vernunft, also ein freies Urwesen nicht nothwendig einerlei mit einem wahrhaft göttlichen Wesen. Auch hier kann nur der Glaube, der von der Idee des Göttlichen ausgeht, die Stelle metaphysischer Beweise vertreten. Diejenige Freiheit, die wir die unsrige nennen, ist eine moralische und als moralische Freiheit unzertrennlich von dem Bewußtseyn, das unsre Vernunft von sich selbst hat. Das ursprüngliche Verhältniß dieses Bewußtseyns zu der Selbstthätigkeit unsers individuellen Wesens ist unerforschlich. Je tiefer wir in uns selbst blicken, desto mehr verdunkelt sich in der Selbstbeobachtung der dynamische Zusammenhang zwischen unserm theoretischen Denken und Erkennen durch Vernunft und unserm vernünftigen Willen, so bequem man es sich auch in den Schulen macht, wenn man das Wollen überhaupt auf ein sogenanntes Begehrungsvermögen zurückführt, das insofern vernünftig heissen soll, als es durch vernünftige Vorstellungen determinirt wird. Wir wissen nur, daß Vernunft als Erkenntnißvermögen nicht zu

trennen ist von dem Bewußtseyn, das unser Ich von seiner moralischen Freiheit hat. Wir begreifen, daß dieses Bewußtseyn für eine unmittelbare Selbsttäuschung erklärt werden muß, wenn dem sich selbst denkenden und erkennenden Ich die metaphysische, wenn gleich nur relative, Wesenheit abgesprochen wird, die eben in ihrer Selbstthätigkeit sich selbst erkennt. Aber ob diese Wesenheit in sich selbst reine Vernunftthätigkeit ist, oder, was sie sonst seyn mag in sich selbst und in ihrem unmittelbaren Verhältnisse zum Absoluten, davon begreifen wir nichts. Und aus dieser Tiefe der Unbegreiflichkeit dringt mit der Idee des Göttlichen der Vernunftglaube an ein urfreies Wesen hervor, dessen Freiheit der Urgrund aller Möglichkeit, das aber auch im Selbstbewußtseyn seiner eignen moralischen Vollkommenheit der wahre Gott ist. In dem moralischen Bewußtseyn, das wir von unsrer Freiheit haben, ist uns das Gute heilig; und indem wir erkennen, wie unsre Würde auf diesem Bewußtseyn ruht, dringt uns die Vernunft durch die Idee des Würdigsten die Ueberzeugung auf, daß die Urfreiheit, auf welche unsre menschliche Freiheit mystisch hindeutet, als eine wahrhaft göttliche mit dem Urgrunde aller Möglichkeit einerlei ist.

Eine dritte Reihe von moralischen Schlüssen, die zum religiösen Vernunftglauben im Sinne des reinen Theismus führen, mußte schon oben erläutert werden, um das Verhältniß der moralischen Ueberzeugung zur religiösen im Allgemeinen darzulegen. Wir dürfen uns also hier nur an die Gründe erinnern, aus deren folgerechter Zusammenstellung sich klar ergab, daß die Glückseligkeitsmoral ohne Glauben an eine göttliche Weltregierung sich selbst widerspricht, wenn sie dem Menschen unbedingte Pflichten auferlegt, die er höher achten soll, als sein irdisches Leben, und daß auch die Systeme der Uneigennützigkeit, wenn sie uns unbedingte Pflichterfüllung ohne religiösen Glauben ansinnen, entweder zu einem blinden Gefühle ihre letzte Zuflucht nehmen, oder uns auf einen Machtspruch unsrer subjectiven Menschenvernunft verweisen müssen, deren Autorität zwar jeder Vernünftige anerkennt, aus deren Gesetzen sich aber doch nicht erklären läßt, woher das Gebietende in dem moralischen Bewußtseyn stammt. Auch kann ja der Ursprung der moralischen Vernunftgesetze nicht verschieden seyn vom Ursprunge der subjectiven und in einer endlichen Natur sich entwickelnden Vernunft überhaupt. Denken wir uns also unsre Menschenvernunft als entsprungen aus einer blinden Natur, oder aus einem durch innere

Nothwendigkeit in sich selbst gefesselten und von sich selbst nichts wissenden Absoluten, so müssen wir, bei aller Achtung vor einem gebietenden Vernunftgesetze, am Ende doch auch den letzten Grund der moralischen Verbindlichkeit in eine blinde Nothwendigkeit setzen, vor der man eben so wenig Achtung fühlen kann, wie vor dem physischen Mechanismus. Aber indem unsre sich selbst verstehende Menschenvernunft, durch den Begriff von wahrer Heiligkeit der Pflicht, das Göttliche im Moralischen und das Moralische im Göttlichen wiederfindet, je nachdem wir religiös, oder praktisch, zu räsonniren anfangen, verwirft sie auch jede Meinung, nach welcher man sich beliebig vorstellen kann, das gebietende Vernunftgesetz in uns könne aus etwas Anderem abstammen, als aus einer absolut vollkommnen und ehrwürdigen, also auch ihrer selbst sich bewußten Urvernunft. In diesem Glauben beharrend, gehorchen wir dem moralischen Gesetze, das unsre Vernunft in sich trägt, als dem Gesetze einer überirdischen Weltordnung, durch das ein göttlicher Weltregierer sich den denkenden Geistern kund thut. Wir begreifen dann zwar eben so wenig, wie vorher, warum die physische Weltordnung, deren Kenntniß wir den sinnlichen Wahrnehmungen verdanken, mit jener überirdischen nicht immer übereinstimmt, und warum wir

aus moralischen Gründen in die physische Ordnung der Dinge eingreifen sollen, um den in moralischer Beziehung nachtheiligen Wirkungen der Natur kräftig entgegenzuwirken. Umsonst bemühen wir uns, zu erklären, wie die allgemeine Weltordnung, die in Einer göttlichen Vernunft gegründet ist, also im Grunde nur Eine seyn kann, für unsern Verstand in zwei Ordnungen zerfällt, und warum wir die physische der moralischen unterordnen sollen. Aber indem wir nicht bezweifeln, daß beide Ordnungen im Unendlichen eine und dieselbe sind, vertrauen wir der Stimme unsres Gewissens, und erwarten die Lösung des Räthsels von einem künftigen Daseyn.

Die letzte Reihe der moralischen Schlüsse, die durch die Kraft der wahren Idee des Göttlichen zu religiösen Glaubensgründen werden, ist im Wesentlichen dieselbe, die sich in der Kantischen Schule den moralischen Beweis des Daseyns Gottes nennt, aber lange vor Kant im menschlichen Geiste sich entwickelt hat, und schon in den ältesten Religionen merkwürdig genug hervortritt. Unvertilgbar bleiben im moralischen Bewußtseyn die Vorstellungen und Gefühle von Verdienst und Schuld, und die daraus entspringenden allgemeinen Begriffe von Belohnung und Strafe, welchem Moralprincip man auch huldige. Der Determinismus

giebt freilich diesen Wörtern eine andre Bedeutung, als der Indeterminismus; aber in Beziehung auf die Gefühle, ohne welche diese Wörter nichts bedeuten, urtheilt der Determinist mit dem Indeterministen einverstanden. Wer gesinnt ist und handelt, wie er soll, verdient, glücklich zu seyn; und wer wissentlich gesinnt ist und handelt, wie er nicht soll, verdient nicht nur nicht, glücklich zu seyn; ihn muß ein Uebel, das in dieser Beziehung Strafe heißt, treffen, wenn alles in moralischer Ordnung seyn soll, es müßte denn über ihn aus besondern Gründen Gnade für Recht ergehen dürfen. Uralt ist deßwegen auch die Kenntniß vom inneren Zusammenhange dieser Vorstellungen und Gefühle mit den allgemeinen Begriffen von Recht und Gerechtigkeit. Von Natur glaubt der Mensch an eine vergeltende Gerechtigkeit, sobald das moralische Bewußtseyn sich nur einigermaßen entwickelt hat. Auch hängt dieser moralische Glaube mit dem natürlichen Indeterminismus genau zusammen, und erhält dadurch erst seine ganze Bedeutung. Gleichwohl urtheilen wir nach eben diesen Vorstellungen, daß ein fühlendes Wesen, das nichts verschuldet hat, auch wenn es kein Glück verdienen konnte, wenigstens nicht zu leiden verdient. Der menschliche Verstand ist an diese Urtheile, die sich auf ein unmittelbares Bewußtseyn

gründen, so gewöhnt, daß auch die philosophirenden Köpfe selten der Mühe werth gefunden haben, nach dem letzten Grunde der moralisch nothwendigen Beziehung der Würdigkeit auf ein verdientes Glück zu fragen. Aber wer sich nicht mit oberflächlichen Erklärungen begnügen mag, wird auch bald bemerken, daß wir mit allem Nachforschen über die moralische Nothwendigkeit dieser Beziehung nicht über den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns hinauskommen, und daß die Kantische Idee vom höchsten Gute nur dasselbe umfaßt, was dem moralischen Bewußtseyn unmittelbar gewiß ist, sobald dasjenige, was wir Verdienst und Schuld nennen, nur irgend zur Sprache kommt. Eben so wenig läßt sich aus tiefer liegenden Gründen erklären, wie die nothwendige Beziehung der Würdigkeit auf verdientes Glück und der Schuld auf Strafe mit den allgemeinen Begriffen von Recht und Gerechtigkeit unmittelbar zusammenhängt. Denn ein Recht in der ursprünglichen Bedeutung des Worts ist ein moralisch begründeter Anspruch, und die Gerechtigkeit besteht darin, daß jedem sein Recht widerfährt. Wer gesinnt ist und handelt, wie er soll, hat ein inneres, nicht weiter zu erklärendes Recht auf verdientes Glück. Die vergeltende Gerechtigkeit belohnt und bestraft. Weiter die Analyse dieser moralischen Begriffe auszuführen,

so vieles auch noch darüber zu sagen wäre, ist hier nicht der Ort f). Vergleichen wir nun mit der moralischen Ueberzeugung, die sich in der Verbindung dieser Begriffe ausspricht, den Lauf der Welt oder die natürliche Ordnung der Dinge, über die uns die Erfahrung belehrt, so müssen wir auch die Ordnung der Natur darin moralisch bewundern, wie so oft der Tugend der Lohn auf dem Fuße folgt, und dem Laster die Strafe; aber um so härter streiten gegen die moralischen Forderungen der Vernunft die mannigfaltigen Mißverhältnisse zwischen Glück und Würdigkeit im irdischen Leben, so weit wir im Gebiete der Erfahrung die menschlichen Angelegenheiten verfolgen können. Wären diese Mißverhältnisse auch in der That geringer, als sie uns vom Standpunkte einer beschränkten Beobachtung aus erscheinen; liesse sich sogar die paradoxe Lehre der Stoa beweisen, daß die Tugend in jeder Hinsicht sich selbst vollkommen belohne, und der Weise auch unter dem schwersten Drucke der Unglücksfälle, die ihn von aussen treffen können, der glücklichste der Sterblichen sei; so kann dennoch die Vernunft im Bewußtseyn der moralisch nothwendigen Beziehung der Würdigkeit auf ein verdientes Glück sich nicht mit dem Gedanken vertragen, daß der Erfolg des Guten und des Bösen in den Gesinnungen und Handlungen

moralischer Wesen einer blinden Nothwendigkeit überlassen sei, der die Gerechtigkeit fremd ist. „Es muß eine ewige Gerechtigkeit geben, die nur eine göttliche seyn kann!" hat die Stimme des Bewußtseyns den Menschen von jeher zugerufen, wenn sie über die moralischen Verhältnisse des irdischen Lebens nachzudenken anfingen. Aber nach einer wissenschaftlichen Demonstration dieser religiösen Wahrheit sieht der Verstand sich vergebens um. Auch Kant wollte ja die Lehre von der ewigen Gerechtigkeit unter dem Titel eines Postulats der praktischen Vernunft nur als einen Glaubensartikel demonstriren. Ohne das überzeugende Gefühl, das aus der Idee des wahrhaft Göttlichen entspringt, und mit dem wahrhaft moralischen Gefühle ursprünglich einerlei ist, würde auch das Kantische Postulat der praktischen Vernunft nur die Gültigkeit eines frommen Wunsches haben. Denn daß dieser postulirte Glaube mehr sei, als ein moralisches Bedürfniß, läßt sich doch nach Kantischen Grundsätzen nicht demonstriren. Aber der Glaube an die absolute Wirklichkeit des wahrhaft Göttlichen schließt den Glauben an eine ewige Gerechtigkeit in sich.

Die Eigenschaften Gottes.

Wenn der Verstand das Seinige gethan hat, den religiösen Vernunftglauben, den er nicht schaffen kann, zu wecken und zu beleben, muß er den wahren Begriff von Gott noch besonders vor Mißdeutungen sichern durch Verdeutlichung der Begriffe, in denen dasjenige liegt, was man in der Sprache der christlichen Dogmatik die Eigenschaften Gottes nennt. Im Wesentlichen ist dieß schon geschehen durch die Unterscheidung des reinen und wahren Theismus vom Pantheismus und Hylozoismus. Aber es giebt über diesen Punkt noch vieles zu bedenken, was einer genaueren Analyse bedarf.

Schon an dem Worte Eigenschaft stößt sich die Philosophie, wenn die Rede ist von einem über alle Beschränkungen erhabenen Wesen; denn der Begriff von Eigenschaften überhaupt bildet sich in unserm Verstande nur durch Beschränkungen, die zu dem logischen Processe des Denkens gehören. Indem wir urtheilen, setzen wir immer, wie aus der allgemeinen Logik bekannt ist, irgend etwas als Object, dem wir Prädicate beilegen, durch die der Objectbegriff in bestimmten Beziehungen erweitert, oder wenigstens erläutert wird. Aber auf diese Art verfährt der Verstand auch mit erdichteten Dingen, wenn er sie als Gegenstände eines Urtheils

in Begriffen aufgefaßt hat. Das erdichtete Ding ist wie das wirkliche ein logisches Object, und die Prädicate, die wir in irgend einer Beziehung an den vorausgesetzten Begriff von einem Dinge anknüpfen, sind für den Verstand die Eigenschaften dieses Dinges. Wirkliche Eigenschaften können also auch von erdichteten nicht unterschieden werden durch den logischen Proceß des Denkens überhaupt; denn auch dem wirklichen Objecte können wir erdichtete Eigenschaften beilegen. Die Summe der Eigenschaften eines Objects oder logisch gesetzten Dinges nennen wir die Natur dieses Dinges in der logischen Bedeutung des Worts Natur; und in diesem Sinne können wir auch von der Natur Gottes, oder erdichteter Götter, sprechen, wie von der Natur einer Zahl, oder einer geometrischen Figur. Wenn aber die Rede ist von dem an sich selbst, nicht bloß in unsrer Vorstellung, Wirklichen, so führt unsre ganze Erkenntniß wirklicher Eigenschaften dessen, dem wir im physischen oder metaphysischen Sinne ein Daseyn zusprechen, auf die äussere und innere Wahrnehmung zurück, die der Anfang alles Erkennens insofern ist, als das Erkennen ein Unterscheiden in sich schließt. Physisch-wirkliche Eigenschaften eines Dinges erkennen wir also zuerst immer unmittelbar durch die äussere oder eigentlich sinnliche Wahrnehmung; und wenn

wir von den auf diese Art unmittelbar erkannten Eigenschaften des Dinges auf andre schliessen, die wir nicht wahrnehmen, verdeutlichen wir uns nur folgerecht die Beziehungen einer wahrgenommenen Eigenschaft auf eine andre nicht wahrgenommene, ohne die wir uns die Möglichkeit der wahrgenommenen nicht denken können. So verfährt man bekanntlich in der Physik und Chemie; und durch dieses Verfahren haben wir Eigenschaften der wirklichen Natur, von denen man vorher keine Ahndung hatte, durch Schlüsse kennen gelernt. Aber woher soll uns nun eine Kenntniß der wirklichen Eigenschaften dessen kommen, das auf keine Art, weder innerlich, noch äusserlich, wahrgenommen wird? Eine vernünftige Antwort auf diese Frage scheint unmöglich. Unterdeß ist die Summe der Eigenschaften eines wirklich wahrgenommenen Dinges, oder, wie wir es nennen, die Natur dieses Dinges immer eine Summe von Beschränkungen einer wirklichen Eigenschaft durch die übrigen Eigenschaften, die zur Natur dieses Dinges gehören. Hat das Wahrgenommene eine materielle Wirklichkeit, so wird in der Natur dieses Dinges die Elektricität zum Beispiel beschränkt durch die Schwere und durch die ganze chemische Beschaffenheit des Dinges. In unsrer subjectiven oder geistigen Wirklichkeit, die sich selbst erkennt, beschränkt jede

geistige Eigenschaft die andre. Können wir nun, ohne uns selbst zu widersprechen, in einem ähnlichen Sinne von Eigenschaften des vollkommnen und absolut unbeschränkten Urgeistes reden, und sagen, in Gott sei die Allmacht beschränkt durch die Allweisheit, die Barmherzigkeit durch die Gerechtigkeit, die Freiheit durch eine moralische Nothwendigkeit, und die ganze Natur Gottes bringe nothwendig mit sich, daß Gott dieses, oder jenes, wollen und thun müsse, oder nicht müsse?

Wenn die Philosophie den Abgrund, der sich bei diesen Betrachtungen vor dem Verstande eröffnet, durch logische Distinctionen ausfüllen will, trägt sie nur eitle Anmaßungen zur Schau. Wie die christliche Dogmatik nach dem Systeme des Glaubens an eine besondre göttliche Offenbarung über die Eigenschaften Gottes und ihr Verhältniß zu einander urtheilen lehrt, bleibt hier ausgeschlossen aus dem Kreise der Begriffe, die der menschlichen Vernunft ohne Beziehung auf eine besondre göttliche Offenbarung angehören. Eine rein philosophische Theorie der Eigenschaften Gottes, im Sinne des reinen Theismus, kann nichts weiter seyn, als folgerechte Verdeutlichung alles dessen, was der allgemeine Begriff von absoluter Vollkommenheit umfaßt; denn auf diesem Begriffe ruht der reine Theismus für den Ver-

stand. Deduciren wir diesen Begriff nur aus praktischen Reflexionen, die das Absolute oder Urwirkliche unmittelbar nichts angehen, und nur von unserm Verstande an die metaphysische Idee des Absoluten angeknüpft werden, wenn wir die Steigerung dessen, was wir uns als vollkommen in der praktischen Bedeutung denken, nicht weiter fortsetzen können, so wird das wahrhaft Göttliche, wie wir schon gesehen haben, für uns zu einer bloß subjectiven Idee. Dann verschwindet der religiöse Vernunftglaube nach dem Princip des reinen Theismus. Dann ist es auch um die eigentliche Heiligkeit der Pflicht geschehen, weil die wahre Moral nach diesen Voraussetzungen mit der Religion ursprünglich gar nichts gemein hat. Nach eben diesen Voraussetzungen treiben wir aber auch nur ein willkürliches Verstandesspiel, wenn wir, dem logischen Processe des Denkens gemäß, das Absolute als Urwesen zu einem Verstandesobjecte machen, dem wir moralische Eigenschaften beilegen, da doch der allgemeine Begriff von einem Urwesen auch ohne moralische Prädicate sich in der Vernunft behauptet. Alles dieß hat sich uns schon bei der Erläuterung des Begriffs vom wahrhaft religiösen Vernunftglauben gezeigt; aber es mußte hier wiederholt werden, damit die religiöse Glaubenslehre nach dem Princip des reinen Theismus nicht

den rechten Standpunkt wieder verliere, wenn sie in der Sprache der Theologie von Eigenschaften Gottes mitreden will. Ehe vernünftigerweise von moralischen Prädicaten als wirklichen Eigenschaften Gottes die Rede seyn kann, müssen wir überzeugt seyn, daß das Gute in unserm moralischen Bewußtseyn unmittelbar durch sich selbst sich auf die metaphysische Idee des Absoluten bezieht, daß aus dieser wirklichen, aber indemonstrablen Beziehung die Heiligkeit der Pflicht entspringt, und das Absolute, das, nur als Urwesen betrachtet, nicht das Höchste ist, als das wahrhaft Höchste oder Göttliche sich moralisch der menschlichen Vernunft kund thut. Auf diese Ueberzeugung, die wir religiösen Vernunftglauben genannt haben, und die durch eine unerklärbare Kraft der Idee des wahrhaft Göttlichen in unserm Bewußtseyn bewirkt wird, über die sich also auch nicht weiter disputiren läßt, müssen wir immer zurückkommen, wenn wir nicht bezweifeln, daß die moralischen Prädicate, die wir durch Analyse des allgemeinen Begriffs von absoluter Vollkommenheit an den Begriff von einem Urwesen anknüpfen, nicht erdichtete Eigenschaften eines bloßen Vernunftideals sind, das die Phantasie mit Hülfe des Verstandes construirt. In dieser Ueberzeugung construiren wir uns auch nicht logisch einen Gott etwa so, daß wir mehrere

Begriffe in einem einzigen, dem Begriffe von absoluter Vollkommenheit, zusammenziehen; sondern wir verdeutlichen uns durch mehrere Begriffe dasjenige, was, in sich selbst unzertrennlich, und durch sich selbst gewiß, aus einer über alle Verstandeserzeugnisse erhabenen Idee entspringt, die sich zwar in einem mystischen Gefühle verliert, aber sich auch in mehrere Vorstellungen zertheilt, deren wir uns unmittelbar bewußt werden, und aus denen klare Verstandesvorstellungen oder Begriffe hervorgehen, die sich nothwendig auf einander beziehen nach logischen Gesetzen. Die Entwickelung dieser Begriffe ist ein wesentlicher Theil der religiösen Aufklärung. Aber wenn die religiöse Aufklärung nicht ausarten soll in einen Verstandesdünkel, der durch Begriffe in das Absolute selbst einzudringen sich vermißt, dürfen wir nicht vergessen, daß die philosophische Lehre von den Eigenschaften Gottes doch nur eine logische Symbolik ist, ein System von Andeutungen, durch die unser Verstand das Unendliche in die Schranken des menschlichen Erkennens herabzieht. Denn die Idee des Unendlichen oder Absoluten schließt jede Beschränkung einer Eigenschaft durch eine andere aus; in unserm Verstande aber wird jede Betrachtung der vereinigten Eigenschaften eines Dinges zur Beschränkung einer Eigenschaft durch die andre,

damit jede als bestehend mit den übrigen gedacht werden könne. Daher liegt auch in den klarsten Begriffen, die wir uns von den Eigenschaften Gottes machen können, immer etwas, wovor der Verstand verstummen muß, und wodurch das Begreifliche in das Unbegreifliche übergeht.

Aus der Analyse des Begriffs von absoluter Vollkommenheit ergiebt sich von selbst, ob oder in welcher Beziehung der reine Theismus ein religiöser Anthropomorphismus genannt werden darf. Denn die rein metaphysischen, aus der speculativen Idee des Absoluten unmittelbar hervorgehenden Merkmale dieses Begriffs schliessen durch sich selbst alle Vermenschlichung des Göttlichen aus. Ewigkeit, absolute Selbstständigkeit, Allmacht, und Allgegenwart eines göttlichen Geistes kann man nicht einmal hypothetisch denken, ohne sich über alle Begriffe von einer menschlichen Natur zu erheben. Aber ohne die moralischen Merkmale, die zur Vollendung des Begriffs vom Göttlichen hinzukommen müssen, haben jene rein metaphysischen Begriffe keine wahrhaft religiöse Bedeutung. Nun erkennen wir das eigentlich Moralische auch wenn wir es uns als das Göttliche in uns denken, unmittelbar doch nur in unsrer eignen Subjectivität. Wir können uns also auch auf keine andre Art Begriffe von moralischen Ei-

genschaften Gottes machen, als dadurch, daß wir von allem, was dem menschlichen Daseyn eine innere Würde giebt, hinaufblicken zur Idee des Absoluten, um an diese Idee unsre Begriffe von der inneren Würde einer menschlichen Subjectivität anzuknüpfen. Aber indem wir so verfahren, und dadurch fähig werden, uns absolute Gerechtigkeit, absolute Liebe, absolute Barmherzigkeit, als Eigenschaften Gottes zu denken, verliert sich vor unserm Verstande das Endliche im Unendlichen. Was im Absoluten selbst Eins ist, wird dann von uns als ein Mannigfaltiges gedacht, dessen Bestandtheile wir gegen einander abzuwägen versuchen, um zu bestimmen, wie eine dieser göttlichen Eigenschaften bedingt wird durch die andre. Eben diese Eigenschaften sollen ferner im Begriffe von absoluter Vollkommenheit die rein metaphysischen Eigenschaften Gottes bedingen, und von ihnen wieder bedingt werden; und dieses Ganze von gegenseitigen Bedingungen tritt in unserm Verstande an die Stelle des schlechthin Unbedingten oder Absoluten. So entwickelt sich denn allerdings eine menschliche Theorie der Eigenschaften Gottes auf die einzig mögliche Art; aber weil eine solche Theorie immer nur eine logische Symbolik bleibt, darf uns nicht wundern, daß unser Verstand auf unauflösliche Räthsel stößt, wenn wir uns ein Gan-

zes von Eigenschaften Gottes völlig verdeutlichen wollen *g*).

Ein nicht allmächtiger Gott ist nicht der wahre Gott der Vernunft. Denn Allmacht ist die unbedingte Urthätigkeit, in welcher alles, was ist, gegründet ist, und von welcher alles ausgeht. Eine andre Thätigkeit ist keine absolute, und zu einem nicht allmächtigen Gotte kann man auch kein unbedingtes moralisches Vertrauen fassen. Aber wenn wir uns von dieser Allmacht einen völlig klaren Begriff machen wollen, können wir dem Pantheismus und dem Fatalismus nicht entgehen. Denn wenn Alles nur durch die göttliche Allmacht möglich wird, und nichts wirklich ist, ausser insofern, als es in der göttlichen Allmacht gegründet ist, so existirt ausser Gott nichts in sich selbst. Das Urwesen ist dann das alleinige Wesen in der metaphysischen Bedeutung des Worts; und auch der Begriff von metaphysischer Freiheit einer endlichen Individualität zerstört in dieser Beziehung auf die göttliche Allmacht sich selbst, weil eine Thätigkeit, die nicht unmittelbar mit sich selbst anfängt, keine metaphysische Freiheit ist. Durch die vermittelnden Begriffe von Schöpfung und Erhaltung sucht der Verstand ein metaphysisches Band zwischen Gott und der Welt anzuknüpfen, um dem Pantheismus zu entgehen. Aber wenn

wir uns auch vorstellen, dem Princip des reinen Theismus gemäß, daß das Daseyn der Welt sich zur göttlichen Allmacht verhält, wie die Wirkung zur Ursache, also die Welt verschieden ist von Gott, wie die Wirkung von der Ursache, so wird auch dadurch nicht begreiflich, wie ein Daseyn, das nur insofern ein wirkliches ist, als es in einem andern Daseyn gegründet ist, auch in sich selbst ein wirkliches seyn könne. Denn sobald wir uns einen Uebergang des Unendlichen in das Endliche denken, stehen wir schon im Gebiete des Pantheismus. Daher hat der Pantheismus schon gewonnenes Spiel, wenn man sich mit ihm in metaphysische Disputationen über die Möglichkeit einer Weltschöpfung einläßt; und der Fatalismus stellt sich dann als echter Sprößling des Pantheismus von selbst ein. Aber auch über das Verhältniß der Schöpfung zur Erhaltung der Welt strebt der Verstand vergebens mit sich selbst ins Klare zu kommen. Schon der Begriff der Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer bringt mit sich, daß wir urtheilen müssen, die Welt würde in das Nichts zurücksinken, wenn sie nicht durch ihren Schöpfer im Daseyn erhalten würde. Aber von einem Zurücksinken des Etwas in Nichts können wir uns durchaus keinen klaren Begriff machen, da das Nichts überhaupt ein bloß logisches Erzeugniß

der Abstraction ist; und wenn das Geschaffene nicht existiren kann, ohne vom Schöpfer im Daseyn erhalten zu werden, so ist die Erhaltung im Grunde nur eine fortwährende Schöpfung. Dieser Begriff von einer fortwährenden Schöpfung läßt sich aber auch in Beziehung auf den Anfang des endlichen Daseyns so weit ausdehnen, daß das kirchliche Dogma von einer vorübergegangenen oder einmaligen Schöpfung nicht zu den philosophischen Lehren gezählt werden darf, die dem reinen Theismus wesentlich sind. Denn der rein theistische Begriff von der Schöpfung bleibt unerschüttert, auch wenn wir glauben, daß die göttliche Allmacht von Ewigkeit her schöpferisch gewirkt habe, und in Ewigkeit fortfahre, zu schaffen. Mißverständnissen zuvorzukommen, wollen wir uns noch ein Mal ausdrücklich daran erinnern, daß hier von keiner Aufklärung eines kirchlichen Dogma's die Rede ist, da wir in den Grenzen der Philosophie unentschieden lassen müssen, wie dieses oder jenes kirchliche Dogma aus sich selbst verstanden seyn will. Nach dem Vernunftprincip des reinen Theismus können wir eben so gut an eine ewig fortwährende Schöpfung, als an eine vorübergegangene, glauben; und die eine bleibt uns so unbegreiflich, wie die andre. Ewig im ganzen Sinne des Worts bleibt immer nur Gott; denn

nur das absolut in sich selbst Wirkliche und Unentstandene ist ewig. Eine ewig entstehende Welt ist also schon darum nicht ewig, weil sie entsteht. Auch läßt sich der Glaube an eine ewige Entstehung der Welt leichter, als der entgegengesetzte, mit unsern menschlichen Begriffen von den moralischen Eigenschaften des Schöpfers in Uebereinstimmung bringen, weil wir doch nicht erklären können, wie das Daseyn einer Welt mit der Vollkommenheit eines absolut guten und seligen Geistes besteht, wenn dieser Geist in jeder Hinsicht eben so vollkommen, also auch eben so gut und selig war, ehe es eine Welt gab, in der seine Güte thätig seyn konnte. Es ist nicht rathsam, in diesen mystischen Begriffen sich lange zu vertiefen. Je heller der Verstand in diesem Dunkel sehen will, wo das Erkennen und Begreifen aufhört, desto leichter verwirren sich die Begriffe, und nichtige Subtilitäten verdunkeln das unmittelbare Bewußtseyn der Wahrheit. Eine Unbegreiflichkeit, wenn wir nun auch eine ewige Schöpfung annehmen, liegt schon darin, daß wir uns dann eine unendliche Reihe geschaffener Dinge vorstellen müssen; eine Reihe, in welcher kein Ding das erste ist und keines das letzte.

In der Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer ist dann auch das Geheimniß der göttli-

chen Allgegenwart enthalten. Es klingt beinahe philosophisch, wenn man sagen hört, Gott sei allgegenwärtig, weil sein rein geistiges Daseyn durch keinen Raum beschränkt ist. Man bedenkt nur nicht immer, wenn man sich so ausdrückt, daß unser menschlicher Begriff von Gegenwart überhaupt durch Beziehungen gebildet ist, die nicht auf Raum und Zeit allein hinweisen. Denn das Gegentheil des Gegenwärtigen ist doch das Abwesende. Aber nicht alle Abwesenheit ist räumlich, auch dann nicht, wenn der Begriff der Gegenwart nicht auf die Zeit bezogen wird. Auch das denkende Ich, das keinen Raum ausfüllt, erkennt seine geistige Gegenwart in seinem unmittelbaren Wirkungskreise, also zunächst in seinem Körper. Aber auch ein menschlicher Geist ist dem andern gegenwärtig, wenn er unmittelbar auf ihn wirkt, was denn freilich ohne körperliche Vermittelung nicht geschehen kann, zum Beispiel durch Worte, die uns indessen auch schon als Töne keine Vorstellung von räumlichen Dingen geben, obgleich der Raum in der Kantischen Schule sich Form der äußern Sinnlichkeit überhaupt nennt. Abwesend von mir ist das menschliche Ich, das nicht durch seinen Körper unmittelbar auf mich wirkt. Gegenwärtig kann mir also auch ein reiner Geist seyn, der keines körperlichen Organs bedarf, um unmittelbar auf mein

Ich zu wirken. Der wahre Begriff von geistiger Gegenwart ruht also auch nicht auf Zeitverhältnissen allein, sondern ursprünglich und zunächst auf dem Bewußtseyn, das der denkende Geist von seinem Vermögen hat, auf etwas ausser ihm unmittelbar einzuwirken, und zugleich auf dem Bewußtseyn der Möglichkeit einer unmittelbaren Einwirkung einer geistigen Thätigkeit auf eine andre. Und nur von einer geistigen Gegenwart soll doch die Rede seyn, wenn man an göttliche Allgegenwart denkt. Hat man dieß verstanden, so bedarf man gar keines Rückschrittes zum Pantheismus, um sich die göttliche Allgegenwart begreiflich zu machen in den Grenzen der menschlichen Fassungskraft. Der Schöpfergeist, in seiner Urwesenheit verschieden von dem Geschaffenen, ist gegenwärtig in allem Geschaffenen, indem er es, nicht etwa durchdringt, wie man sich sinnbildlich vorstellen könnte, sondern indem er unmittelbar fortwirkt in dem Geschaffenen, damit es bleibe. Der Vorwurf, den die Pantheisten dem reinen Theismus machen, daß er das Endliche vom Unendlichen, die Welt von Gott, völlig absondere, fällt nach dieser Erklärung der göttlichen Allgegenwart von selbst weg. Die Philosophie darf mit der Bibel sagen: In ihm, dem Allgegenwärtigen, das heißt, in jedem Augenblicke durch ihn, leben, weben und sind wir.

Aber mystisch bleibt der Begriff von der göttlichen Allgegenwart, weil er sich in dem Begriffe der Erhaltung der Welt durch ihren Schöpfer, und dadurch wieder in dem Begriffe der Schöpfung verliert, vor welchem der Verstand verstummen muß.

Die moralischen Eigenschaften, ohne welche der Allmächtige und Allgegenwärtige kein wahrer Gott, kein Gegenstand einer vernünftigen Anbetung, wäre, setzen eine göttliche Persönlichkeit voraus. Aus der Idee des Absoluten will der Pantheismus beweisen, daß der Begriff von absoluter Persönlichkeit sich selbst zerstöre, weil Persönlichkeit überhaupt nur als ein beschränktes Daseyn gedacht werden könne. Auch in dieser Beziehung müssen wir die Grenzen der menschlichen Fassungskraft anerkennen, wenn wir den Vernunftglauben nach dem Princip des reinen Theismus nicht aufgeben wollen. Denn die einzige Art von Persönlichkeit, die wir kennen, ist die unsrige und die der menschlichen verwandte animalische Subjectivität, die wir aber auch nur uneigentlich eine Persönlichkeit nennen, weil in ihr kein Ich ist, das sich selbst erkennt. Nur durch Unterscheidung seiner selbst von etwas ausser sich erkennt das denkende Ich sich selbst, und in dieser Unterscheidung findet es sich beschränkt durch seinen Körper und durch

alle Aussendinge, die auf uns wirken. Daraus scheint nun klar hervorzugehen, daß eine unbeschränkte Persönlichkeit ein Nichts sei. Und doch ist diese Folgerung ein erweislicher Fehlschluß. Freilich, wenn man mit den träumenden Absolutisten annimmt, das Absolute werde als Einerleiheit des Subjectiven und Objectiven erkannt durch eine Anschauung, in welcher der erkennende Geist sich über sein eignes Selbstbewußtseyn erhebt, darf von einer Persönlichkeit des Absoluten gar nicht die Rede seyn. Aber von dieser Träumerei, die sich Anschauung des Absoluten nennt, ist auch für unsern Zweck schon in den vorigen Abhandlungen hinlänglich die Rede gewesen. Die Frage ist hier nur noch, ob wir nicht paralogistisch urtheilen, daß unbeschränkte Persönlichkeit undenkbar sei, weil unsre menschliche Persönlichkeit sich selbst nur als eine beschränkte erkennt. Nun findet das sich selbst setzende Ich, wie Fichte es nennt, allerdings sich selbst immer nur im Gegensatze mit einem Nicht-Ich, das es sinnlich wahrnimmt, indem es sich selbst beschränkt findet durch dieses Nicht-Ich. Aber aus dieser Thatsache des Bewußtseyns folgt doch nicht die Wahrheit der metaphysischen Hypothese, daß das Ich erst gebildet werde durch diese Beschränkung, oder, daß eine reine, ihrer selbst sich bewußte Ichheit nicht auch ohne eine solche

Beschränkung Statt finden könne. Wer eine solche Schlußfolge zu ziehen sich erlaubt, muß die menschliche Persönlichkeit zum metaphysischen Maßstabe aller denkbaren Persönlichkeit machen, und selbst nicht bemerken, daß er von dem willkürlich angenommenen und ungeheuren Grundsatze ausgeht: „Was in der menschlichen Natur unmöglich ist, ist überhaupt und schlechthin unmöglich." Das Höchste, wovon unser beschranktes Ich sich eine Vorstellung machen kann, ist eine absolute, von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst denkende, schlechthin unbeschränkte, aber alle moralischen Vollkommenheiten in sich vereinigende Ichheit als absolute Freiheit, und diese Freiheit als Urgrund aller Möglichkeit. Wie ein trüber Schatten steht diesem erhabensten aller Begriffe, die wir uns von einem Urwesen machen können, der pantheistische gegenüber, nach welchem ein in blinder Nothwendigkeit befangenes absolutes All-Eins, das von sich selbst nichts weiß, nur dadurch, daß es auf dem Idealpole seiner magnetischen Thätigkeit sich selbst in Ichheiten zersetzt, zu einem partiellen Bewußtseyn seiner selbst kommt. Aber mystisch bleibt der religiöse Begriff von absoluter Ichheit, auch wenn wir eingesehen haben, daß Beschränkung kein nothwendiges Prädicat der Ichheit überhaupt, und daß ein Absolutes ohne Ichheit kein

Vernunftwesen, kein moralisches Wesen, kein Gott ist.

Mögen wir die göttliche Vernunft in den Begriffen, die wir uns von ihr machen, noch so hoch über die menschliche hinaufrücken; immer müssen wir doch auf das Bewußtseyn, das unsre beschränkte Menschenvernunft von sich selbst hat, zurückkommen, wenn von Vernunft überhaupt die Rede seyn soll. Unsre Vernunft erkennt sich selbst nicht ohne die logische Thätigkeit, die wir Verstand nennen. In dieser Beziehung sprechen wir dann auch symbolisch von einem göttlichen Verstande. Aber unser ganzes Erkennen durch Verstandesvorstellungen oder Begriffe ist immer nur ein relatives, ein Erkennen des Einen aus dem Andern, in dieser oder jener abgesonderten Beziehung. Seit dem Zeitalter der neuplatonischen Philosophie hat man daher auch schon öfter gesagt, daß der göttliche Verstand kein abstrahirender und hin und her reflectirender Verstand sei, und die göttliche Vernunft nicht der Schlüsse bedürfe, durch welche die menschliche Vernunft ihre Erkenntnisse mühsam und stückweise in der Einheit des Bewußtseyns zusammenzieht. Die göttliche Vernunft, fährt man nach dieser Voraussetzung ganz richtig fort, muß eine unmittelbar erkennende oder anschauende Vernunft seyn, die alles Wirkliche umfaßt und

deßwegen allwissend ist. Nun ist zwar, wie wir in der zweiten dieser Abhandlungen gesehen haben, auch unsre menschliche Vernunft eine unmittelbar erkennende oder anschauende insofern, als sie sich selbst erkennt in dem Bewußtseyn, das sie von sich selbst hat. Aber auch diese Selbstanschauung unsrer Vernunft ist unzertrennlich von den logischen Functionen, durch die sich alle Elemente unsers Erkennens in der Einheit des Bewußtseyns sammeln. Wir begreifen also eben so wenig, wie eine göttliche Vernunft etwas ausser sich anschauen kann, indem sie sich selbst von ihrer Schöpfung unterscheidet, als, wie eine solche Vernunft ohne einen Verstand möglich ist, der das Mannigfaltige in der Einheit des Bewußtseyns zusammenzieht. Ewige Ideen müssen wir der göttlichen Vernunft zuschreiben, und in diesen ewigen Ideen muß dasjenige gegründet seyn, was in unserm beschränkten menschlichen Geiste dem unvertilgbaren Begriffe von ewiger Wahrheit zum Grunde liegt. Aber vergebens strebt unser Verstand, sich einen klaren Begriff von den göttlichen Ideen zu machen. Wir dürfen nur urtheilen, daß diese Ideen einerlei sind mit der absoluten Selbstthätigkeit des göttlichen Geistes, aber nicht, daß eine der andern abwechselnd Platz macht, wie im menschlichen Geiste eine

Vorstellung die andere bald hervorlockt, bald zurückdrängt.

In welches Labyrinth der philosophirende Verstand geräth, wenn wir diese Eigenschaften des wahren Gottes, die Allmacht, Allgegenwart, und Allwissenheit, mit dem Glauben an moralisch-metaphysische Freiheit endlicher vernünftiger Wesen in Uebereinstimmung denken wollen, mußte schon oben vorläufig angezeigt werden, da der Zusammenhang erläutert wurde, in welchem die Ueberzeugung von der metaphysischen Wirklichkeit unsrer moralischen Freiheit mit dem Glauben an eine göttliche Urfreiheit steht. Erschaffene Freiheit auch nur denken, scheint, wie wir gesehen haben, sich selbst zu widersprechen insofern, als der Begriff der Schöpfung ein Causalbegriff, und eine bewirkte Thätigkeit keine mit sich selbst anfangende Thätigkeit, also keine Freiheit ist. Denken wir uns aber unsre moralische Freiheit nicht wahrhaft indeterministisch als eine mit sich selbst anfangende individuelle Thätigkeit, die mit unserm Ich eins ist, so werden nicht nur die moralischen Begriffe von Pflicht, Verdienst und Schuld zu bloßen Metaphern; auch die göttliche Gerechtigkeit wird dann zu einer gar seltsamen, keine vernünftige Deutung zulassenden und unser moralisches Bewußtseyn empörenden Eigenschaft Gottes. Denn

diese Gerechtigkeit soll sich doch dadurch bewähren, daß der guten Gesinnung, die sich nur unvollkommen schon durch sich selbst belohnt, ein besonderer Lohn als moralisch nothwendige Folge des Verdienstes, und der schlechten Gesinnung ein besondres Uebel als Strafe der Schuld zugetheilt werde. Dieß heißt aber nach der deterministischen Auslegung der göttlichen Gerechtigkeit: „Der absolut gute Urgeist bewährt seine absolute Güte durch eine moralische Weltordnung, nach welcher der Auserwählte, dem durch Gottes Willen das Glück zu Theil geworden, daß er nothwendig das Gute wollen muß, für dieses Glück noch ein besonderes Glück als Lohn empfängt, der arme Zurückgesetzte aber, der durch Gottes Willen nothwendig das Böse wollen muß, zur Strafe für dieses Unglück noch unglücklicher wird." Das Empörende und moralisch Ungereimte einer solchen Erklärung der göttlichen Gerechtigkeit bedarf keines Commentars für den, der sich nicht schon durch metaphysische Schlüsse über die unmittelbaren Forderungen des moralischen Bewußtseyns hinweggesetzt hat. Die Sophismen zu wiederholen, durch die eine solche Weltordnung in den Schulen des religiösen Determinismus auf die allgemeine Nothwendigkeit des Uebels in der besten Welt zurückgeführt werden soll, lohnt sich nicht der Mühe. Wir kommen

also zurück auf die einzig mögliche Art, die unmittelbare Ueberzeugung, die der Mensch in seinem unverkünstelten moralischen Bewußtseyn von seiner Freiheit als einer mit sich selbst anfangenden Thätigkeit hat, mit dem Glauben an die göttliche Allmacht in Einklang zu bringen. Durch keine metaphysischen Causalitätsschlüsse kann bewiesen werden, daß eine entstandene Thätigkeit nicht durch sich selbst fortwirken könne, als wäre sie nicht entstanden. Wer dieß verstanden hat, kann ruhig zusehen, wie die Metaphysiker, um ihr Verstandesspiel nicht zu verlieren, auf Kosten des unmittelbar Gewissen Begriffe mit Begriffen paaren, wo das wahre Begreifen ein Ende hat. Aber wenn wir selbst nicht dieses zu nichts führende Spiel mitmachen wollen, müssen wir uns auch in das Geheimniß der Freiheit nicht weiter vertiefen. Wie unsre Freiheit mit der göttlichen Allwissenheit übereinstimme, kann man sich doch nur auf die Art begreiflich machen, wie schon der ehrwürdige Scholastiker Anselm und nach ihm Leibniß es versucht haben. Eine Handlung voraussehen, sagt man dann, heißt nicht, sie bewirken. Aber wie unbefriedigend diese Erklärung ist, bemerkt man auch sogleich, wenn man bedenkt, wie die Allwissenheit in die Allgegenwart, diese in die Welterhaltung, und die Welterhaltung wieder in die Allmacht

übergeht. Auch können wir nach der Analogie unsers menschlichen Vorauswissens nicht begreifen, wie der göttliche Geist dasjenige vorauswissen kann, dessen Wirklichkeit eben dadurch ungewiß wird, daß es von der Willkür eines endlichen Wesens abhängt.

So lange nur von göttlicher Allmacht, Allgegenwart, und Allwissenheit die Rede ist, hat der reine Theismus, der sich selbst versteht, nicht zu besorgen, daß ihm eine ungeziemende Vermischung des Menschlichen und Göttlichen mit Recht vorgeworfen werde. Aber wenn wir die moralischen Eigenschaften des absolut vollkommenen Geistes auf klare Begriffe zurückführen wollen, müssen wir uns darauf gefaßt machen, daß uns wenigstens im Ausdrucke zuweilen etwas Menschliches entschlüpft, das dem Begriffe vom wahrhaft Göttlichen widerstreitet; denn die Bedeutung der Wörter, deren wir bedürfen, wenn wir von moralischen Eigenschaften Gottes reden, stammt aus dem Bewußtseyn unsrer menschlichen Sittlichkeit, die doch nie mehr werden kann, als Tugend. Denken wir uns nun die moralischen Eigenschaften des höchsten Geistes als eine Summe von Tugenden, so verwandelt sich durch diese Vorstellung die göttliche Heiligkeit in ein Ganzes von Beziehungen einer Tugend auf die andere, nach der Analogie des

Ganzen der menschlichen Tugend, in welcher zum Beispiel die Gerechtigkeit in gewisser Hinsicht beschränkt wird durch die Großmuth oder Gnade, und in andrer Hinsicht wieder andre Tugenden beschränkt. Diese Begriffe von Gerechtigkeit und Gnade hängen wieder zusammen mit dem menschlichen Gefühle der Verzeihung. Verzeihen können wir auch dem, der uns beleidigt oder gekränkt hat. Wer sich beleidigt und gekränkt fühlt, wird durch dieses Gefühl zwar nicht in seiner moralischen Selbstzufriedenheit gestört; aber er leidet doch; ihn drückt ein unverdienter Schmerz. Und ein ähnlicher Schmerz liegt, auch abgesehen von einer uns selbst widerfahrnen Beleidigung, in jedem Unwillen, ohne den wir nicht mißbilligen können, daß jemand anders handelt, als er sollte. Wie lassen sich alle diese Begriffe vereinigen mit den höheren Begriffen von einem absoluten Geiste, in welchem keine Eigenschaft, also auch keine Tugend, die andre beschränkt, und keine Störung der absoluten Seligkeit Statt finden kann? Und doch können wir uns wenigstens in der Volkssprache ohne alle solche Verfälschungen des wahren Begriffs von einem absolut vollkommenen Geiste nicht verständlich ausdrücken.

Vor aller weiteren Erklärung müssen wir uns hier zuerst daran erinnern, daß der Glaube an

moralische Eigenschaften des Absoluten aufgegeben werden müßte, wenn wir nicht im Bewußtseyn des Heiligen erkennten, wie der menschliche Geist durch seine Freiheit und Sittlichkeit unmittelbar mit dem göttlichen Geiste verwandt ist. Aber diese Verwandtschaft uns zu verdeutlichen, müssen wir von der moralischen Vollkommenheit des göttlichen Geistes alles ausschliessen, was in unsrer menschlichen Sittlichkeit Abhängigkeit und Bedürfniß ist. Wir dürfen zweitens nicht vergessen, daß ein moralisches Daseyn ohne Gefühl ein Unding ist, also auch dem göttlichen Geiste die Gefühle zugesprochen werden müssen, ohne welche kein moralisches Bewußtseyn Statt findet. Aber auch von den göttlichen Gefühlen, die mit der eigentlichen Sinnlichkeit nichts gemein haben, muß alles ausgeschlossen werden, was eine Reizbarkeit oder Empfindlichkeit voraussetzt, deren nur ein endliches Wesen fähig ist, das leiden kann, zum Beispiel eine Entrüstung, die in Zorn übergeht. Wir müssen drittens den metaphysischen Begriff von absoluter Unveränderlichkeit des höchsten Geistes nicht so verstehen, als ob gar kein moralischer Wechsel von Gefühlen in dem göttlichen Geiste Statt finden könnte; denn ohne allen Wechsel von Gefühlen ist auch keine moralische Selbstthätigkeit denkbar. Aber wir dürfen uns den göttlichen

Wechsel der Gefühle in der Beziehung der absoluten Selbstthätigkeit des höchsten Geistes auf seine Schöpfung nicht als einen schwankenden Zustand denken, zum Beispiel nicht als den Zustand eines Menschen, der noch unschlüssig ist, ob er verzeihen oder nicht verzeihen soll, und der erweicht werden kann durch wiederholtes Bitten. Wir müssen endlich viertens kein Bedenken tragen, die absolute Selbstthätigkeit oder unendliche Activität, die das Schöpfungsprincip im Weltall ist, für vereinbar zu halten mit einer moralischen Passivität insofern, als der höchste Geist kein wahrer Gott wäre, wenn er nicht, ohne selbst zu leiden, mitfühlend Antheil nähme an den Leiden und Freuden, den Bedürfnissen und Wünschen der endlichen moralischen Wesen, die flehend, oder dankend, zu ihm hinaufblicken. Aber das göttliche Mitgefühl kann kein Mitleid seyn, das in menschliche Rührung übergeht; und ein Mißfallen, das Gott an einer sündigen Denkart hat, darf nicht ausgelegt werden als eine Art von Verdruß, wie der gutgesinnte Mensch ihn fühlt bei dem Benehmen der schlechtgesinnten.

Nach diesen Vorerinnerungen begreift sich nun leicht, daß der Begriff von der Heiligkeit oder absoluten Güte des Urgeistes verfälscht wird, wenn man in ihn eine solche moralische Nothwendigkeit

hineindichtet, als ob Gott gerecht und gnädig seyn müsse, um die Pflichten der Gerechtigkeit und Gnade zu erfüllen; denn alle Pflicht entspringt aus der moralischen Beschränktheit und Abhängigkeit von einem Gesetze, das die Subjectivität sich nicht selbst gegeben hat, und das mit Trieben und Neigungen in Streit gerathen kann. Wie die Freiheit mit der Nothwendigkeit im Absoluten zusammenfällt, begreifen wir in keiner Hinsicht, also auch nicht, wie in dem göttlichen Wesen über der Freiheit eine moralische Nothwendigkeit liegen könne. Wir urtheilen ganz richtig, daß Gott nicht Gott wäre, wenn er nicht belohnte und bestrafte; aber eben so richtig, daß er nicht Gott wäre, wenn er unter keiner Bedingung den begnadigte, der nach dem Gesetze der strengen Gerechtigkeit bestraft werden müßte. Das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Gnade bestimmen wollen nach einer Regel, die sich auf die Beschränkungen der Gnade durch die Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch die Gnade in der menschlichen Sittlichkeit gründet, ist eine seltsame Vermessenheit des menschlichen Verstandes. Sinnbildlich mögen wir von Grenzen der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade reden, aber nicht, um in irgend einer bestimmten Beziehung über diese Grenzen zu entscheiden. Auch gilt in dieser Beziehung

keine Unterordnung einer göttlichen Eigenschaft unter die andre. Aber eben deßwegen können auch unsre Begriffe von den moralischen Eigenschaften Gottes nur mystisch seyn, wenn sie nicht in unphilosophischen Anthropomorphismus übergehen sollen. Ueberhaupt hat unsre Sprache nur ein einziges Wort, den Inbegriff aller moralischen Eigenschaften des absolut vollkommnen Geistes durch eine sichere Andeutng zu bezeichnen. Es ist ausgesprochen in dem christlichen Dogma: „Gott ist die Liebe." Aber dieß zu verstehen, muß man alles abwehren, was die Schwärmerei in diesen mystischen Begriff hineingelegt hat, oder noch hineinlegen mag. Auch versteht sich von selbst, daß auch der wahre Begriff, auf den es hier ankommt, als ein Erzeugniß der Schwärmerei abgewiesen werden müßte, wenn alles, was im menschlichen Gemüthe Gefühl ist, aus der Sinnlichkeit zu erklären wäre, und ein gefühlloses Vernunftwesen der wahre Gott seyn könnte. Was Kant sich bei den Worten dachte, als er die moralische Liebe überhaupt einen pathologischen Zustand nannte, den er von der reinen Sittlichkeit scharf unterschieden haben wollte, geht uns hier nichts an. Moralische Liebe in einer menschlichen Gesinnung ist die treue Schwester des Pflichtgefühls. Sie ist das unerklärbare Interesse für das Gute; die unmittelbare Hinneigung des

vernünftigen Geistes zum Guten, und das mit dieser Hinneigung verbundene Wohlgefallen am Guten, weil es das Gute ist. Ohne diese Liebe könnten wir auch nicht im Bewußtseyn eines Gesetzes unsre Neigungen der Pflicht unterwerfen, weil uns sonst die Pflicht etwas Gleichgültiges seyn würde. Pflichtgefühl und Liebe zum Guten gehören also unzertrennlich zusammen in der guten Gesinnung eines vernünftigen Geistes, dessen Wille einem gebietenden Gesetze unterworfen ist. Aber der göttliche Geist, der keinem Gesetze unterworfen ist und keine Pflichten zu erfüllen hat, kann das Gute, das mit seinem Wesen eins ist, nur lieben. Und wenn wir uns das moralische Verhältniß des Schöpfers zu seinen Geschöpfen verdeutlichen wollen, muß wieder dieser Begriff von göttlicher Liebe allen unsern Urtheilen zum Grunde liegen. Zu untersuchen, wie es gekommen, daß erst durch das Christenthum diese religiöse Wahrheit dem philosophirenden Verstande vernehmlich geworden ist, ist hier nicht der Ort. Aber wenn die Religionsphilosophie Worte sucht, um den Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt im moralischen Verhältnisse zu dem Menschen, der sich gegen ihn gehorsam oder ungehorsam beweisen kann, zu bezeichnen, kann sie keine Bezeichnung treffender finden, als die christliche nach der Analogie des

Verhältnisses eines **liebenden Vaters** zu seinen Kindern *h*).

Die Vermessenheit der theologischen Distinctionen, durch die man dahin zu gelangen glaubt, über die Eigenschaften Gottes in klaren Begriffen aburtheilen zu können, wie über die Eigenschaften eines Triangels, zeigt sich am deutlichsten bei den Versuchen, von der göttlichen **Allweisheit** eine Erklärung zu geben, die dem menschlichen Verstande genügen soll. Denn was wir uns bei diesem Worte denken dürfen, kann doch nichts anders seyn, als, vollkommene Uebereinstimmung einer unbeschränkten Erkenntniß des Guten mit einem heiligen oder absolut guten Willen in einer göttlichen Vernunft. Die psychologischen Bedenklichkeiten, zu denen diese Erklärung der göttlichen Allweisheit Veranlassung giebt, lassen sich leicht heben. Es klingt freilich anthropomorphisch, die göttliche Urthätigkeit nach der Analogie der menschlichen Geistesthätigkeit in Seelenkräfte, ein Erkenntnißvermögen und ein Begehrungsvermögen, das sich auch Wille nennt, zu zerlegen. Aber auch in der Sprache der Psychologie, deren Gegenstand die menschliche Geistesthätigkeit ist, kann die Unterscheidung von Seelenkräften am Ende nichts anders bedeuten, als logische Absonderung der ursprünglich verschiedenen Arten, wie die in sich selbst unzertheilbare Gei-

stesthätigkeit in einem menschlichen Bewußtseyn wirkt. In eben diesem Sinne dürfen wir urtheilen, daß die göttliche Urthätigkeit oder absolute Vernunft zugleich als ein Erkenntnißvermögen, dem Begriffe der Allwissenheit gemäß, und als ein allmächtiger Wille wirke; denn anders können wir uns von vollkommener Geistesthätigkeit überhaupt keinen Begriff machen. Aber unsre menschliche Weisheit, in der sich nur eine beschränkte Erkenntniß des Guten mit einem eben so beschränkten Willen vereinigt, ist gebunden an das Bewußtseyn eines Gesetzes, mit welchem der Wille übereinstimmen muß, um ein guter Wille zu seyn. Diesem Bewußtseyn gemäß sollen wir uns selbst regieren; und anders, als in Beziehung auf dieses Bewußtseyn, sollen wir auch nicht eingreifen in die äussere Ordnung der Dinge, in der wir nach unsrer Einsicht mitwirken sollen, daß das Gute geschehe. So regiert ein weiser Fürst, der das Gute erkennt und will, seinen Staat, und so wirkt Jeder, den wir unter den Menschen weise nennen, in seinem Kreise. Aber diese menschliche Weisheit hat unaufhörlich mit Hindernissen zu kämpfen, die zum Theil in der Unwissenheit und dem schlechten Willen Anderer, zum Theil aber auch in der natürlichen Ordnung der Dinge liegen, die wir doch für ein Werk des göttlichen Weltregierers anerkennen

müssen, wenn wir an eine göttliche Vorsehung glauben. Hier stößt sich also unser Verstand, der die göttliche Allweisheit begreifen möchte, sogleich an dem unergründlichen Gegensatze zwischen der natürlichen und der moralischen Ordnung der Dinge. Auf dem Standpunkte der religiösen Reflexion müssen wir mit Leibnitz urtheilen, daß die wirkliche Welt mit der zu ihr gehörenden natürlichen Ordnung der Dinge die beste der möglichen Welten ist, weil sie sonst nicht das Werk eines allmächtigen und allweisen Schöpfers wäre. Aber in diesem Urtheile spricht sich auch unser Unvermögen aus, uns einen klaren Begriff von der göttlichen Allweisheit zu machen. Denn nach dem moralischen Begriffe vom Guten können wir uns nicht nur leicht eine bessere Welt, als die wirkliche, denken, wenn wir zusammenfassen, was wir von der wirklichen wissen; wir sollen ja selbst das Unsrige dazu beitragen, daß es in dieser wirklichen Welt besser werde, indem wir eben sowohl den verderblichen und unsern moralischen Begriffen vom Guten widerstreitenden Wirkungen der Natur, als den moralischen Verirrungen anderer Menschen, entgegenwirken. Wenn ein Hagelwetter unsre mühsam bestellten Felder verwüstet; wenn der Blitz sogar ein Gotteshaus vernichtet, das doch recht eigentlich zur Verehrung der Urquelle alles Guten bestimmt war;

sollen wir darum nicht nur nicht den Glauben an die göttliche Weisheit verlieren; wir sollen von neuem anfangen, das Zerstörte wiederherzustellen, und auf Einrichtungen bedacht seyn, dem Unheil vorzubeugen, mit dem die Natur uns bedroht. Unter solchen Verhältnissen, wo der religiöse Glaube in seiner ganzen Stärke sich zeigen muß, hat der gesunde Verstand längst über unser menschliches Wissen den Stab gebrochen. Die Wege des Himmels, sagt man dann in der Sprache der Theologie, sind nicht unsre Wege; die Rathschlüsse der Vorsehung sind unerforschlich. Aber eben darum können wir an die göttliche Allweisheit nur glauben, und nicht begreifen, wie Alles zum Guten dient. Kindliche Ergebung in den Willen dessen, der nur das Gute will, ist hier das Ende unsrer menschlichen Weisheit. Die kunstreichste Theodicee kann uns nicht weiter führen. Daraus aber folgt nicht nur, daß wir keines klaren Begriffs von der göttlichen Allweisheit fähig sind, weil wir nur da Weisheit erkennen, wo wir von unserm moralischen Standpunkte aus die Mittel billigen, durch die ein guter Zweck erreicht wird, und wo wir zugleich einsehen, wie dieser Zweck erreicht wird; es folgt daraus auch, daß die religiöse Speculation weit über die Grenzen des menschlichen Wissens hinausschweift, wenn man sich vermißt, zu demonstriren,

Gott könne dieses oder jenes im Laufe der irdischen Weltbegebenheiten nicht thun, oder nicht zulassen, weil es der göttlichen Weisheit widerstreite. Was wirklich ist, muß mit der göttlichen Weisheit übereinstimmen, weil es sonst nicht wirklich wäre. Aber auch nicht eher, als bis etwas von uns als wirklich erkannt ist, können wir wissen, ob es mit der göttlichen Weisheit übereinstimmt.

Aus dieser klaren Darlegung der Grenzen des menschlichen Wissens in Beziehung auf den Begriff von der göttlichen Weisheit ergiebt sich nun auch, daß alle Schlüsse nichtig sind, durch die man die Unmöglichkeit göttlicher Wunder, oder einer besondern göttlichen Offenbarung, oder der metaphysischen Wirkungen des Gebets, zu demonstriren versucht hat.

Wunder Gottes, hat man gesagt, sind unmöglich, wenn mit jenem Worte ein unmittelbares Eingreifen der göttlichen Allmacht in die durch die göttliche Weisheit selbst gestifteten Naturgesetze bezeichnet werden soll. Denn, argumentirt man, die göttliche Weisheit würde sich selbst widersprechen, also keine Weisheit seyn, wenn sie, um ihre Zwecke zu erreichen, dieselbe Ordnung der Natur störte, die eben darum eine göttliche Ordnung ist, weil alles in ihr zusammenwirkt zur Erreichung des Zwecks der Weltschöpfung. Aber erstens hat

noch kein menschlicher Verstand das unmittelbare Verhältniß der Naturgesetze zu der göttlichen Urthätigkeit erforscht, und zweitens ist es eine willkürliche Behauptung, daß der Zweck der Weltschöpfung nur durch Naturgesetze erreicht werde. Wollen wir überhaupt im Laufe der Dinge nichts für möglich gelten lassen, als, was nach Naturgesetzen erfolgt, so müssen wir auch den Glauben an unsre moralische Freiheit, im indeterministischen Sinne des Worts, aufgeben, oder diese Freiheit nur für ein Spiel erklären, das unser Geist mit sich selbst treibt, durch das er aber nicht übernatürlich in den natürlichen Lauf der Dinge einwirkt. Davon war schon oben ausführlich die Rede. Aber auch abgesehen von dem Wunder der Freiheit in unserm eignen Geiste, müssen wir uns doch den Zweck der Welt im Sinne des reinen Theismus als einen moralischen Zweck denken. Nun liegt aber in unserm Bewußtseyn eine moralische Ordnung der Dinge über der natürlichen, und die natürliche, die wir nur durch Erfahrung kennen, stimmt keinesweges mit der moralischen ganz überein. Eine moralische Ordnung muß, nach menschlicher Art zu reden, auch in dem göttlichen Urgeiste über der natürlichen liegen, die zwar in jener gegründet, aber darum nicht nothwendig so in ihr gegründet ist, daß durch die natürliche Ordnung

allein der Zweck der Welt vollkommen erreicht werden könne. Also streitet auch nicht gegen die göttliche Weisheit, daß sie, der moralischen Ordnung der Dinge gemäß, in die natürliche unmittelbar eingreife. Wir dürfen uns die göttliche Weisheit nicht vorstellen, als ob sie durch die von ihr gestiftete natürliche Ordnung sich selbst so gefesselt hätte, daß nur nach Naturgesetzen der Zweck der Welt erreicht werden könnte. Aber wir können auch nicht erforschen, ob die moralische Weltordnung ein solches Eingreifen der göttlichen Allmacht in die natürliche Ordnung der Dinge mit sich bringe. Also kommt, wenn von göttlichen Wundern weiter die Rede ist, alles auf die Wirklichkeit solcher Wunder an. Hier treten wir auf den Grund und Boden der speciellen Erfahrung, wohin uns die Philosophie nur wenige Schritte begleiten kann.

Ueber einzelne Thatsachen kann nur entweder nach der eignen Wahrnehmung solcher Thatsachen, oder, wenn sie erzählt werden, nach den Gesetzen der historischen Kritik entschieden werden. Denkbar bleibt es auf dem Standpunkte des religiösen Glaubens, daß jemand eine Thatsache wahrnehme, die nicht nur ihm selbst nach seiner vielleicht sehr beschränkten Kenntniß der Naturgesetze, oder aus Mangel an Kenntniß der Umstände, unter denen

sie sich ereignete, unerklärbar ist, sondern wirklich unbezweifelbar erkannten Naturgesetzen widerstreitet. Aber eben so denkbar bleibt, daß man sich nur einbilde, etwas der Art wahrzunehmen. Und die Erfahrung hat längst gelehrt, daß wenigstens in unsern Tagen die Meisten derer, die ein Wunder wahrgenommen zu haben behaupten, nicht zu den hellen Köpfen gehören, in denen die Spiele der Einbildungskraft sich von wirklicher Wahrnehmung scharf unterscheiden, und die man überhaupt nicht für leichtgläubig zu halten Ursache hat. Wird nun ein Wunder erzählt, so legt die historische Kritik ihren Maßstab der Glaubwürdigkeit dem Berichte auf die bekannte zwiefache Art an. Sie sucht die Merkmale des Wahrscheinlichen — denn mehr, als Wahrscheinlichkeit, kann doch die historische Gewißheit nicht seyn — in der Natur der erzählten Begebenheit selbst, und in der persönlichen Glaubwürdigkeit des Erzählers. Aber die innere Wahrscheinlichkeit einer erzählten Begebenheit nimmt in demselben Verhältnisse ab, wie diese Begebenheit von dem durch die Erfahrung bekannten gewöhnlichen Laufe der Natur abweicht, weil unsre ganze Kenntniß des Wahrscheinlichen im empirischen Sinne auf dem Grundsatze ruht, daß die Natur nicht leicht von ihrem gewöhnlichen Laufe abweicht. Wo also eine erzählte Begebenheit unbezweifelba-

ren Naturgesetzen völlig widerstreitet, da ist ihre innere Wahrscheinlichkeit in bloß empirischem Sinne völlig null. Wenn also in diesem Falle noch von innerer Wahrscheinlichkeit der erzählten Begebenheit die Rede seyn soll, so müssen wir aus der Betrachtung einer idealen und moralischen Ordnung der Dinge schliessen können, daß etwas wunderbar sich ereignen mußte, um das Heil der Welt moralisch zu fördern. Ueber die Gültigkeit dieses Schlusses hat die Religionsphilosophie im Allgemeinen keine Stimme, weil hier wieder alles auf die besondre Natur der Begebenheit selbst und ihr besondres Verhältniß zur moralischen Bestimmung des Menschen ankomnt. Das zweite Merkmal der historischen Wahrscheinlichkeit, die persönliche Glaubwürdigkeit des Erzählers, ist in jedem Falle der subjectiven Meinung unterworfen, die man von der Wahrheitsliebe und von der ganzen Denkart des Erzählers hat. Da macht es schon einen grossen Unterschied, ob man den Erzähler persönlich kennt, oder wieder nur aus den Berichten Anderer, oder aus schriftlichen Nachrichten, die er selbst verfaßt haben soll. Die höchste Wahrscheinlichkeit in dieser Beziehung tritt da ein, wo ein glaubwürdiger Erzähler als Augenzeuge berichtet; aber auch diese Wahrscheinlichkeit sinkt wieder in dem Verhältnisse, als bezweifelt werden kann, ob der Er-

zähler Augenzeuge war, zum Beispiel, wenn der Bericht in einem Buche enthalten ist, das zwar einem glaubwürdigen Manne als Augenzeugen zugeschrieben wird, aber auch einen andern Verfasser haben könnte. Wo mühsame und gelehrte Nachforschungen nöthig sind, um nur erst nach den Gesetzen der historischen Kritik auszumitteln, ob dieser, oder jener, der als Augenzeuge in einem Buche Bericht abgestattet haben soll, wirklich Verfasser dieses Buchs ist, darf man denen, die zu solchen Nachforschungen weder Zeit, noch Kenntnisse genug haben, auch nicht zumuthen, dem Berichte unbedingt zu trauen. Verläßt man sich in diesem Falle auf die Versicherung der Gelehrten, die die Sache ausgemittelt zu haben behaupten, so glaubt man unmittelbar diesen Gelehrten, und nur mittelbar dem Berichte; und je unwahrscheinlicher dann die erzählte Begebenheit in sich selbst ist, desto natürlicher die Besorgniß, daß irgend eine absichtliche, oder unabsichtliche Täuschung, von der wir nicht unterrichtet sind, in den Bericht eingeflossen seyn könnte. Ueber alle diese Bedenklichkeiten, die dem historischen Wunderglauben entgegenstehen, ist nicht hinwegzukommen, wenn der kalte Verstand allein den letzten Ausspruch thun soll.

Leichter läßt sich entscheiden, ob ein Wunder für göttlich zu halten, vorausgesetzt nämlich, daß man auch andre Wunder für möglich hält, von denen die Philosophie gar nichts weiß. Denn die Merkmale des wahrhaft Göttlichen findet die Vernunft in sich selbst; und diese Merkmale kann sie wieder zu erkennen versuchen sowohl in dem Zwecke eines bestimmten Wunders, als in der Art, wie das Wunder bewirkt wurde, und wie es seinen Zweck erreichte. Ob oder wie weit nun in diesem Falle das Eigenthümliche einer Wundererzählung mit dem wahren Begriffe vom Göttlichen übereinstimmt, kann wieder nur nach vorausgesetzter historischer Kenntniß dieses Eigenthümlichen entschieden werden. Wenn nun aber auch wirklich die Begebenheit, wie sie erzählt ist, mit dem wahren Begriffe vom Göttlichen übereinstimmt, und dadurch dasselbe Gefühl erregt, das zu den Elementen des religiösen Vernunftglaubens im Sinne des reinen Theismus gehört, so wird doch auch dadurch über die historische Wahrheit der erzählten Thatsache nichts entschieden. Die Vernunft kann also nicht bewirken, daß durch das in ihr gegründete Gefühl des Göttlichen der historische Zweifel auf dieselbe Art niedergeschlagen werde, wie der philosophische Zweifel, der schon Gewißheit der Thatsache, als solcher, voraussetzt. Also bleibt der Glaube an

erzählte Wunder auch da, wo er in der Beziehung auf die Kraft der wahren Idee des Göttlichen mit dem religiösen Vernunftglauben zusammentrifft, wesentlich von diesem Vernunftglauben verschieden. Wenn er ein fester Glaube werden soll, muß er in den religiösen Superrationalismus übergehen, von dessem Verhältnisse zur Vernunft am Schlusse der Abhandlung über Wissen und Glauben schon im Allgemeinen die Rede war. Von diesem Punkte aus kann die Philosophie, wie wir gesehen haben, den Glauben nicht weiter begleiten. Aber sie muß auch, um es noch ein Mal zu sagen, dem individuellen Bewußtseyn eines Jeden überlassen, ob und wie weit er einen solchen Glauben, der sich über die Vernunft erhebt, mit seiner Vernunft in Uebereinstimmung bringen kann.

Auf den Begriff von der göttlichen Allweisheit hat man auch eine Demonstration der Unmöglichkeit einer besondern göttlichen Offenbarung gründen zu können geglaubt. Im Allgemeinen verstände sich diese Unmöglichkeit schon von selbst, wenn sich beweisen liesse, daß göttliche Wunder überhaupt unmöglich sind. Aber man hat noch besonders hinzugefügt, daß es der göttlichen Allweisheit widerstreite, nur einigen Auserwählten eine unmittelbare und übernatürliche Gotteskunde zukommen zu lassen. Allen Menschen die wahre

Gotteskunde zu gewähren durch die Vernunft, die das Erbtheil aller Menschen ist, das sei der Gottheit würdiger. Aber die Trüglichkeit dieser Argumentation ist auch längst von Andern bemerkt. Gewiß ist, daß die meisten Menschen mit aller ihrer subjectiven Vernunft, so weit uns die Geschichte belehrt, durch sich selbst nicht einmal auf den wahren Begriff von Gott gerathen sind, und daß in den Schulen der Philosophie ausser gar vielen der Vernunft widersprechenden Begriffen von einem göttlichen Wesen auch der Atheismus ausgeboren werden mußte. Wie will man denn mit der göttlichen Allweisheit reimen, daß sie dem Menschen, der doch zur wahren Gottesverehrung bestimmt seyn soll, in Beziehung auf göttliche Dinge eine so schwache und unendlichen Irrthümern ausgesetzte Menschenvernunft gegeben hat? Diese Thatsache muß uns nach unserm beschränkten menschlichen Begriffe von der göttlichen Allweisheit weit mehr befremden, als die Behauptung, der Allweise habe, um der menschlichen Vernunft zu Hülfe zu kommen, sich des Mittels einer unmittelbaren Kundmachung seiner selbst an einige auserwählte Menschen bedient, die er bestimmt habe, die wunderbar empfangene Lehre zu verbreiten. Warum die menschliche Vernunft von Gott so eingerichtet ist, daß sie, nach der Offenbarungslehre,

einer wunderbaren Hülfe bedürfen soll, begreifen wir zwar auch nicht; aber wir erkennen in der Geschichte des menschlichen Geistes die Thatsache, die auch dem Philosophen den Wunsch abnöthigen kann, daß es dem göttlichen Geiste gefallen haben möchte, die schwache Menschenvernunft, die nun einmal ist, was sie ist, wenigstens von Zeit zu Zeit und hier und da auf einem übernatürlichen Wege zur Wahrheit zu leiten. Wenn nun weiter gefragt wird, ob das Wunder besonderer göttlicher Offenbarungen sich wirklich ereignet habe, treten wir wieder in das Gebiet des historischen Glaubens ein. Was die Philosophie ohne Hülfe der Geschichte darüber ausmitteln kann, ist dasselbe, das sich uns so eben als Resultat einer philosophischen Würdigung des historischen Wunderglaubens im Allgemeinen gezeigt hat.

Abgesehen vom Glauben an eine besondere göttliche Offenbarung und vom historischen Wunderglauben überhaupt, hat man aus dem Begriffe von der göttlichen Allweisheit auch die Unmöglichkeit einer metaphysischen Wirkung des eigentlichen Gebets demonstriren wollen. Die Wirkungen des Gebets im Allgemeinen, das mit der Andacht einerlei ist, kommen hier zuerst in Betracht. Wenn der menschliche Geist, vom Gefühle des Göttlichen erfüllt, mit allen seinen Gedanken an

den Gott, den er verehrt, sich anzuschliessen strebt, dann betet er. Dieser Geisteszustand, als psychologische Thatsache, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Aber wer glaubt, durch diese unmittelbare Richtung seiner Gedanken auf den Gegenstand der höchsten Verehrung in eine besondre und übernatürliche Verbindung mit dem göttlichen Geiste zu treten, wird von den philosophirenden Köpfen gewöhnlich als ein Schwärmer abgefertigt. Und doch kann durch keine metaphysische Betrachtung erkannt werden, wie der unendliche Geist, den wir in der Sprache des reinen Theismus Gott nennen, in den endlichen Geistern allgegenwärtig ist. Bezweifeln wir nun diese Allgegenwart nicht, die wir doch nicht erklären können, so dürfen wir uns auch nicht anmaßen, zu entscheiden, daß nicht auf eine eben so unbegreifliche Art durch innige Andacht eine besondre und übernatürliche Verbindung unsers Geistes mit dem Unendlichen bewirkt werden könne. Daraus folgt, daß wir auch nicht ergründen können, ob nicht durch das eigentliche Gebet oder die an den Allmächtigen gerichtete Bitte bewirkt werden könne, daß etwas, um das wir bitten, geschehe, weil wir darum bitten, und das ohne diese Bitte nicht geschehen würde. Es versteht sich von selbst, daß hier nicht die Rede ist von einem Gotte, den man durch Bitten in seinen ewigen

Rathschlüssen wanken machen und so lange bestürmen kann, bis er anderes Sinnes wird und unserm Verlangen nachgiebt. Die Rede ist nur davon, ob nicht nach den Gesetzen der moralischen Weltordnung, die über der natürlichen liegt, ein Gebet von dem Allmächtigen, an den es gerichtet ist, auf eine solche Art erhört werden könne, daß etwas sich ereigne, das ohne unser Gebet sich nicht ereignet haben möchte. Um sich hierüber zu verständigen, hat man seine Zuflucht genommen zu einer bloß natürlichen, durch die Intensität der Vorstellungen bewirkte Veränderung im Gemüthe der Betenden. Denn, hat man gesagt, eine andere Wirkung des Gebets, ausser dieser psychologischen, widerstreite der göttlichen Allweisheit; das Wohl jedes Einzelnen sei nur ein Theil des allgemeinen Besten; und was dem allgemeinen Besten gemäß ist, müsse in jedem Falle nach den Rathschlüssen der gottlichen Vorsehung auch ohne unsre Bitte erfolgen; und durch unsre Bitte könne in dieser göttlichen Weltordnung nichts geändert werden. Mithin, folgert man, kann durch die religiöse Bitte nichts weiter bewirkt werden, als, eine Stärkung des Vertrauens zu der göttlichen Vorsehung; und in dieser Hinsicht sei allerdings das eigentliche Gebet sehr zu empfehlen. Das heißt aber mit andern Worten: Der Aufgeklärte,

der sich mit einer Bitte an den Allmächtigen wendet, macht ein psychologisches Experiment mit sich selbst. Er weiß, daß durch sein Bitten in dem nothwendigen Laufe der Dinge nichts geändert wird; und indem er dieß bedenkt, kann er vernünftigerweise um nichts bitten, was nicht auch ohne seine Bitte erfolgen würde. Aber um sein Vertrauen zu der göttlichen Vorsehung zu stärken, stellt er sich vor, seine Bitte könne auch noch einen andern Erfolg, ausser diesem psychologischen haben, nämlich, daß dieß, oder jenes, um das er bittet, geschehe, weil er darum bittet; denn wenn er sich dieß nicht vorstellt, hebt der eigentliche Begriff von einer Bitte in dieser Beziehung sich selbst auf. Also wird, nach dieser Lehre, dem Aufgeklärten zugemuthet, eine täuschende Vorstellung, die dem menschlichen Herzen natürlich ist, zu einem Mittel der religiösen Selbstvervollkommnung zu machen, indem er doch zugleich einsehen soll, daß diese Vorstellung täuscht. Also zerstört das ganze Experiment sich selbst, sobald der Aufgeklärte bedenkt, was er thut. Aber so lange es Religionen giebt, ist das eigentliche Gebet einer ihrer wesentlichen Bestandtheile gewesen. Unwiderstehlich dringt es auch aus dem aufgeklärten wahrhaft religiösen Bewußtseyn hervor. Nirgends, wo es sich natürlich entwickelt, hat es zum Zwecke, das Vertrauen

zur göttlichen Vorsehung zu stärken; es geht vielmehr aus diesem Vertrauen hervor; und sein Ziel ist wirkliche Erhörung einer bestimmten, oder unbestimmten Bitte um dieses, oder jenes besondre Gut, das denn freilich auch etwas in unsrer eignen Gesinnung seyn kann. Wer nun behauptet, daß das Gebet dieses Ziel nicht erreichen könne, rühmt sich einer Einsicht, die über die Grenzen des menschlichen Wissens hinausreicht. Er denkt sich wieder die göttliche Weisheit als eine solche, die sich selbst Fesseln angelegt habe durch die von ihr gestiftete Ordnung der Natur. Die wahre Philosophie rechtfertigt also auch in dieser Beziehung einen Glauben, der anfängt, wo das Wissen und Begreifen aufhört. Sie läßt das Gebet gelten für das, was es ist; für ein Geheimniß zwischen dem Ewigen und den endlichen Geistern, die ihm vertrauen.

Die Unsterblichkeit der Seele.

Die wahre Religion nach dem Princip des reinen Theismus schließt den Glauben an persönliche Unsterblichkeit des denkenden und empfindenden Geistes, der das Bewußtseyn des Göttlichen in sich trägt, so unerläßlich in sich, daß sie ohne die-

sen Glauben sich selbst zerstört. Dieß zu beweisen ist die letzte Aufgabe der Religionsphilosophie.

In demselben Bewußtseyn, durch das wir das Göttliche als etwas in uns und doch auch über uns erkennen, offenbart sich dem menschlichen Geiste seine überirdische Bestimmung. Was wir überhaupt unsre Bestimmung nennen dürfen, können wir nicht anders erkennen, als aus den Bestrebungen, die aus unsrer Natur, das heißt hier, aus der ganzen Eigenthümlichkeit unsers individuellen Daseyns hervorgehen. Unsre moralische Bestimmung ist eine irdische insofern, als sie in dem menschlichen Organismus eingeschlossen ist, der mit der physischen Zeugung anfängt und durch den physischen Tod zerstört wird. Alles Gute, das wir als Menschen zu thun vermögen, ist an die Gesetze dieses Organismus gebunden, der eben dadurch auch eine moralische Würde erhält, daß die aus ihm hervorgehenden und zu unsrer menschlichen Natur wesentlich gehörenden Triebe auch dem vernünftigen Willen eine natürliche Richtung geben, der wir folgen müssen, wenn wir, wie wir sollen, unsre ganze Natur zu veredeln und auch auf Andre so zu wirken streben, daß wir zur Veredlung des menschlichen Daseyns überhaupt das Unsrige beitragen. Aber in seiner Wurzel ist doch, wie wir gesehen haben, das wahrhaft Gute das überirdische

Göttliche und Heilige, auf das alle wahre Religion sich bezieht. Dieses Göttliche und Heilige ist das höchste Ziel aller unsrer geistigen Bestrebungen, die aus der Vernunft hervorgehen. Im Bewußtseyn dieser Bestrebungen erkennen wir unsre überirdische Bestimmung. Wir glauben also an eine solche überirdische Bestimmung, indem wir der Idee des Göttlichen vertrauen, also auf dieselbe Art, wie wir an den wahren Gott glauben, dessen Wirklichkeit kein menschlicher Verstand durch Schlüsse erkennt, die ohne die entscheidende Kraft der Idee des Göttlichen sich Beweise nennen dürfen. Als Gefühl entspringt auch dieser Glaube an unsre überirdische Bestimmung. Aber so lange er als bloßes Gefühl wirkt, kann er sich mit mancherlei täuschenden Gefühlen so vermischen, daß kaum eine Spur seiner Abstammung aus der Vernunft erkennbar bleibt. Dem Verstande kommt also das Geschäft zu, auch diesen Glauben aufzuklären und vor Verirrungen zu sichern.

Die Frage ist, wie wir uns die überirdische Bestimmung denken sollen, die uns im Bewußtseyn des Göttlichen, des höchsten Ziels aller aus der Vernunft hervorgehenden Bestrebungen unseres individuellen Daseyns, unmittelbar gewiß ist. Wir können sie uns denken entweder als eine ins Unendliche fortschreitende Vervollkomm-

nung unsrer vernünftigen Individualität, oder als ein Zurücksinken dieser Individualität in das Unendliche und Göttliche, aus dem sie entsprungen ist. In beiden Fällen ist das höchste Ziel unsrer vernünftigen Bestrebungen ein überirdisches. Aber wenn unsre überirdische Bestimmung ein Zurücksinken unsrer Individualität in das Unendliche ist, so erlischt die Ichheit und mit ihr das Bewußtseyn, auf welchem unser ganzes Wissen und Glauben und unsre ganze moralische Selbstbestimmung ruht. Das erlöschende Ich, kann man mit einem Anscheine von metaphysischer Gründlichkeit sagen, wird auch dann nicht zu Nichts; denn sein Wesen bleibt in dem Urwesen, ohne welches es auch als menschliches Ich nicht existirte. Aber es verschwindet doch als Ich aus der Reihe der Wesen. Wer also in diesem Sinne sagt, daß er an Unsterblichkeit glaube, widerspricht sich selbst, wenn er die Worte ausspricht: Ich bin unsterblich.

Die Lehre, daß das menschliche Ich, das einen Gott erkennen und anbeten kann, in Gott zurücksinke, wenn der Organismus sich auflöset, aus dem es sich physisch entbunden hat, ist ein Sprößling des Pantheismus, und verliert alle Bedeutung, wenn sie anders, als pantheistisch, erklärt werden soll. Sie unterscheidet sich aller-

dings in ihrem Princip von dem atheistischen Dogma der Sterblichkeit der Seele. Denn nach diesem Dogma löset das Ich, das durch physische Zeugung gebildet ist, im physischen Tode sich auf, indem es in eine blinde Natur zurücksinkt. Aber auch nach dieser atheistischen Ansicht wird doch das Wesen der Seele nicht zu Nichts; denn das Etwas, woraus es, nach dieser Ansicht, besteht, bleibt ja immer als Etwas im Schooße der Natur. In diesem Sinne konnte auch der Philosoph Demonax bei Lucian auf die Frage, ob er die menschliche Seele für unsterblich halte, spottend antworten: „O ja; so wie Alles.“ Genau betrachtet, ist die Lehre, daß das denkende Ich in Gott zurücksinke, auch da, wo sie mit religiösem Enthusiasmus ausgesprochen wird, nur eine andre Art von Verspottung desjenigen Glaubens an Unsterblichkeit, der sich mit der Entwickelung der Religionen unter den Menschen verbreitet hat. Nach einer Unsterblichkeit ohne Fortdauer der Persönlichkeit hat noch niemanden verlangt, der nicht in irgend einer Schule des Mysticismus gelernt hatte, mit sich selbst Verstecken zu spielen. Aber freilich muß man, um den Glauben an persönliche Unsterblichkeit vernünftig zu finden, eine individuelle Wesenheit des Ich anerkennen, das in der menschlichen Natur sich selbst erkennt. Mit einem Pantheismus, der nicht sich selbst

widersprechen will, ist kein Glaube an persönliche Unsterblichkeit vereinbar; denn nach der pantheistischen Lehre ist ja das individuelle Leben des Ich nur ein Act des allgemeinen Urlebens, das sich materiell in organischen Formen entfaltet, und geistig in der Vollendung dieser Formen zum Bewußtseyn seiner selbst kommt, also auch wieder aufhört, ein Ich zu seyn, wenn die organische Form sich wieder auflöset. Aber auch eine mystische Theosophie, die nicht Pantheismus heissen will, hat von einem Zurücksinken der denkenden Ichheit in die Gottheit geredet, und sogar die Sehnsucht nach einer solchen Auflösung des Ich zur Bedingung einer wahrhaft religiösen Gesinnung machen wollen. Den kühnsten Schwung nimmt diese paradoxe Unsterblichkeitslehre, wenn sie die Moral zu Hülfe ruft, um mit heroischer Selbstverleugnung den Ausspruch zu thun, das Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit sei nur ein Ausbruch des Egoismus. Was von diesem Ausspruche zu halten ist, ergiebt sich von selbst, wenn wir, den Grundsätzen des reinen Theismus und zugleich der Moral der Uneigennützigkeit treu, die entgegengesetzte Ansicht analysiren. Vorher sind nur noch einige allgemeine Bemerkungen nöthig über das angebliche Zurücksinken des Ich in Gott.

Wenn die Mystiker, die keine Pantheisten seyn wollen, von einem Zurücksinken des Ich in Gott reden, thun sie entweder auf alle klaren Begriffe Verzicht, oder sie huldigen dem Pantheismus, ohne es sich selbst und Andern gestehen zu wollen. Denn ein solches Zurücksinken der Ichheit in Gott ist ein sich selbst zerstörender Begriff, wenn das sich selbst erkennende individuelle Ich nicht als etwas zum Wesen der Gottheit Gehörendes gedacht wird, nämlich als etwas, das aus der Gottheit hervortritt und aus ihr sich entbindet, wenn die göttliche Urthätigkeit sich in untergeordnete Thätigkeiten zertheilt, und dadurch das Reich der Endlichkeit schafft. Nach dieser Voraussetzung wäre dann das Erlöschen des Ich ein Zurücktreten der göttlichen Urthätigkeit aus dem Endlichen in das Unendliche. Aber dann verschwindet vor dem Verstande, der diesen Begriff festhält, unvermeidlich der eigentliche Gott der Vernunft im Sinne des reinen Theismus; denn dieser Gott ist keine Urthätigkeit, die eine Welt erzeugt, indem sie sich selbst in untergeordnete Thätigkeiten zertheilt. Die Schöpfung im Sinne des reinen Theismus ist ein unergründlicher Willensact eines in sich selbst vollendeten Urgeistes, der nicht aus sich selbst herausgehen, sich nicht in untergeordnete Ichheiten zerspalten, und eben so wenig sich selbst schöpferisch

umbilden, als etwas von sich selbst abgeben kann. In diesen Weltschöpfer kann nichts Endliches zurücksinken, weil nichts als ein Theil von ihm aus ihm hervortreten kann. Die von ihm, unserm Verstande unbegreiflich, geschaffene Welt besteht nur durch ihn, aber unter ihm und verschieden von ihm wie das Werk von dem Meister. Ein Erlöschen der Ichheit im Reiche der Endlichkeit kann also nur Untergang und Vernichtung dieses Seyns der Ichheit, und kein Zurücksinken des Geschöpfes in den Schöpfer seyn. Aber auch alle oben erläuterten Widersprüche, in die der Pantheismus mit sich selbst geräth, wenn er das Wunder des endlichen Daseyns begreiflich machen will, kommen von neuem zum Vorschein, wenn ein Zurücksinken unserer Ichheit in die Gottheit demonstrirt, oder aus einer mystischen Anschauung deducirt werden soll. Das alte mythisch-mystische Emanationssystem wiederholt sich dann mit allen seinen nichts erklärenden Metaphern.

Ganz anders erscheint dem prüfenden Verstande nach dem Princip des reinen Theismus der religiöse Glaube an wahre und eigentliche Unsterblichkeit, die eine Fortdauer der Persönlichkeit in sich schließt. Wir dürfen uns nur an den wahren Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit erinnern, um das moralische Bedürfniß einer persönlichen Un-

sterblichkeit vor schwärmerischen Mißdeutungen zu sichern. Mag der in der Kantischen Schule sogenannte moralische Beweis der Unsterblichkeit der Seele für sich allein noch so unbefriedigend seyn; er entspringt doch aus einem wahrhaft moralischen Bewußtseyn, und ist von dem Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit nicht zu trennen. Endigt die menschliche Ichheit mit dem irdischen Leben, so bleibt das Mißverhältniß zwischen den Ansprüchen, die die moralische Individualität auf eine ihrer würdige Glückseligkeit macht, und der wirklichen Vertheilung des Lebensgenusses im irdischen Daseyn, eine beständige Einwendung gegen den Glauben an eine göttliche Weltregierung. Denn nur eine lebendige Individualität kann ihres Daseyns sich freuen; nur einer lebendigen Individualität kann ihr Recht widerfahren. Aber auch nur eine lebendige Individualität kann ihre moralische Bestimmung dadurch erfüllen, daß sie fortfährt, dem Würdigen nachzustreben, das Unwürdige, ohne Berechnung des Vortheils, zu verschmähen, und mit moralischer Freiheit fortwirkend, und sich selbst veredelnd, sich der unerreichbaren Vollkommenheit des absolut guten Urgeistes zu nähern. In diesem Streben nach unendlicher Selbstvervollkommnung und unendlicher Entwickelung unsrer geistigen Kräfte und Anlagen, und im Bewußtseyn

der individuellen Freiheit, die ein wesentliches Element der Sittlichkeit ist, erkennen wir unsre moralische Bestimmung, die also in Beziehung auf ein Daseyn nach dem physischen Tode sich selbst aufhebt, wenn wir glauben, daß das Ich, in die Gottheit zurücksinkend, aufhöre, ein Ich zu seyn. Die schärmerische Sehnsucht nach einer solchen Vereinigung der Seele mit Gott streitet also gegen den wahren Begriff von unsrer moralischen Bestimmung noch mehr, als der Quietismus, der die Tugend zwar, widersinnig genug, in bloße Passivität des religiösen Bewußtseyns verwandeln, aber doch das Bewußtseyn selbst und die Ichheit nicht aufopfern will. Unsre moralische Bestimmung ist ferner eine religiöse insofern, als sie in Gottesverehrung übergeht. Sinkt das anbetende Ich in seinen Schöpfer zurück, so ist auch die Anbetung zu Ende, und das eigentlich moralische Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen ist vernichtet. Wer den Wunsch, persönlich fortzudauern, einen Ausbruch des Egoismus nennt, darf nicht übel nehmen, wenn man seine mystische Sehnsucht nach einer Verschmelzung mit Gott für ein noch egoistischeres Streben erklärt, ein Stückchen der Gottheit selbst zu werden. Näher zu kommen dem heiligen Urgeiste, den unser Verstand in den Schranken des menschlichen Daseyns nur wie ein Licht aus einer

dunkeln Ferne erkennt, ist das höchste Verlangen, das aus der sich selbst erkennenden Menschenvernunft hervorgeht. Eins zu werden mit Gott, ist der Wunsch eines sich selbst verblendenden Schwärmers.

Die metaphysischen Schlüsse, die man in mehreren Schulen der Philosophie Beweise der Unsterblichkeit der Seele genannt hat, haben wenigstens den Nutzen, daß sie die schwache Seite der materialistischen Argumentationen aufdecken, die für Beweise der Sterblichkeit der Seele gelten sollen. Wer Unsterblichkeit der Seele metaphysisch beweisen will, muß erstens alle Einwendungen gegen die Behauptung widerlegen können, daß das Ich ein Wesen in der metaphysischen Bedeutung des Worts, nämlich etwas in sich selbst und durch sich selbst sei. Diese Behauptung verstände sich nun von selbst, wenn die Leibnitzische Monadenlehre, nach welcher jedes Wesen eine Seele ist, vor der Kritik bestehen könnte. Aber die logische Selbsttäuschung, in die Leibnitz sich verwickelte, als er durch Analyse des empirischen Begriffs von einem Dinge, das in die Sinne fällt, zum metaphysischen Begriffe von einem Wesen hinaufsteigen wollte, und den negativen Begriff von einem einfachen und unkörperlichen dem körperlichen entgegengesetzten Daseyn für einen positiven hielt, durch

den man das Wesen der Dinge als ein geistiges erkenne, bedarf keiner wiederholten Widerlegung mehr nach dem, was schon Jacobi in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza darüber gesagt hat. Beiläufig ist diese logische Selbsttäuschung, in welche Leibnitz sich verwickelte, auch oben schon berührt, da von der Leibnitzischen Demonstration der Wirklichkeit eines göttlichen Urgeistes die Rede war. Entweder muß der Verstand den metaphysischen Begriff von einem Wesen aus dem unmittelbaren Bewußtseyn schöpfen, in welchem die Vernunft sich selbst erkennt, oder er findet ihn nirgends. Aber auf diesem Bewußtseyn ruht auch der wahre Begriff von dem Ich als einem Wesen, das etwas in sich selbst und durch sich selbst ist, indem es durch individuelle Selbstthätigkeit sich selbst erkennt und zum Handeln bestimmt. Die Kantische Lehre, daß das Ich nur ein logischer Singular oder eine Vereinfachung von Thätigkeiten in einem einzigen Begriffe sei, geht eben so, wie die Leibnitzische Monadenlehre, nur in einer andern Richtung der Abstraction, von einer logischen Selbsttäuschung aus. Gerade diese, in der Kantischen Abstraction verflüchtigte Thatsache des Bewußtseyns, daß das Ich sich selbst als ein metaphysisches Wesen erkennt, bleibt eine unzerstörbare Einwendung auch gegen die pantheistische und die materia-

listische Seelenlehre. Daher stößt die wache Vernunft auch ohne religiöse Betrachtungen durch ein aus ihr entspringendes Gefühl den Gedanken zurück, daß die denkende Individualität vernichtet werden könne durch etwas ausser ihr, oder wohl gar durch sich selbst. Wer sich dieses Gefühls noch nicht bewußt geworden ist, hat eine der merkwürdigsten unter den unmittelbaren, vom Syllogismus unabhängigen Wirkungen der Vernunft noch nicht erkannt.

Aber wenn dieses Gefühl nicht in religiösen Glauben übergeht, vermag es doch nicht, die Zweifel zu überwinden, die sich dem unbefangenen Verstande, der die Hoffnung der Unsterblichkeit festhalten will, von allen Seiten aufdrängen. Daraus erklärt sich auch, warum diese Hoffnung, ausserhalb einiger Schulen der Metaphysik, nur durch die Religion unter den Menschen sich verbreitet und fortgepflanzt hat.

Metaphysische, physiologische und psychologische Zweifel, die der Vernunftglaube überwinden muß, wenn die Hoffnung der persönlichen Unsterblichkeit sich nicht in einen frommen Wunsch auflösen soll, beziehen sich gegenseitig auf einander. Wenn wir auch, die Grenzen der menschlichen Einsicht in Beziehung auf das ursprüngliche Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen anerkennend, Verzicht

darauf gethan haben, auch nur einigermaßen begreifen zu wollen, wie eine geistige Individualität aus dem Urgrunde alles Daseyns entspringen, oder entsprungen seyn könne, wovon schon oben in der allgemeinen Kritik des Absolutismus die Rede war; so steht doch die Thatsache fest, daß das menschliche, sich selbst erkennende Ich, wie die vernunftlose Individualität der thierischen Natur, nicht eher etwas von sich selbst weiß, bis das Bewußtseyn, in welchem es sich selbst erkennt, sich entbunden hat aus einem körperlich-organischen Ganzen, dessen Daseyn mit der physischen Zeugung anfängt. Nun kann keine metaphysische Betrachtung des Seelenwesens uns lehren, daß dieses Wesen auch unabhängig von einem körperlichen Organismus ein Bewußtseyn haben könne, ohne welches es doch kein Ich ist. Die Behauptung, daß Bewußtseyn zum Wesen einer geistigen Individualität gehöre, hat keinen metaphysischen Grund, und ist unvereinbar mit psychologischen Thatsachen, die durch keine Metaphysik aufgehoben werden können. Erst durch die Functionen der körperlichen Sinnesorgane wird von aussen die geistige Thätigkeit geweckt, die das Bewußtseyn nach und nach von innen erregt. Wenn die Sinne ruhen, wie im Schlafe, wo das Erkennen sich in ein Träumen verwandelt, dauert zwar das Be-

wußtseyn fort — vorausgesetzt nämlich, daß es nicht auch eigentlichen Schlaf ohne Traum gebe —; aber im Traume hat das Ich doch nur ein halbes Bewußtseyn, weil es die Erzeugnisse seiner Einbildungskraft für wirkliche Erscheinungen hält, bis es, zum Erwachen zurückgekehrt, durch die Sinne wieder eine Aussenwelt wahrnimmt, die es von den Erzeugnissen der Einbildungskraft unterscheidet. Das träumende Ich behält auch von sich selbst nur eine so unsichere Kunde, daß es sich leicht für etwas anders hält, als im Wachen, bald sich jünger träumt, bald älter, und sich immer für dasjenige ansieht, was es augenblicklich in der vorübergehenden Vorstellung ist, in der es, ohne sichere Erinnerung an vorhergegangene Momente des Selbstbewußtseyns, sich selbst wie in einem täuschenden Spiegel erblickt. Wenn nun gar die denkende Individualität in völlige Bewußtlosigkeit zurücksinkt, wie in Ohnmachten, ist sie während dieser Zustände so gut wie gar nicht vorhanden; und doch muß sie als metaphysisches Wesen auch in dieser Bewußtlosigkeit vorhanden seyn, wenn sie etwas in sich selbst und durch sich selbst ist. Nach allen diesen Thatsachen ist also durch die Erkenntniß der Wesenheit der Seele für die vernünftige Hoffnung der Unsterblichkeit wenig gewonnen; denn an einer Fortdauer des Seelenwesens ohne

Bewußtseyn kann dem sich selbst erkennenden Ich nicht mehr gelegen seyn, als an völliger Vernichtung. Woher dem Ich das Bewußtseyn, ohne das er sich nicht als ein Ich erkennt, wiederkommen soll, wenn der Organismus zerstört ist, der in den Grenzen unsrer menschlichen Psychologie zu den Bedingungen der Möglichkeit des Bewußtseyns gehört, kann uns die Selbstbeobachtung so wenig, wie die äussere Erfahrung, lehren. Sehr natürlich entstand daher schon im grauen Alterthum der Glaube an eine Seelenwanderung. Es ist bekannt, wie dieser Glaube in einigen morgenländischen Religionen so tiefe Wurzeln geschlagen hat, daß er seit Jahrtausenden in Indien diesseits und jenseits des Ganges sich noch erhält. Vermuthlich hatte ihn auch Pythagoras auf seinen Reisen in Aegypten sich angeeignet. Aber die Hypothese, von der dieser Glaube ausgegangen ist, schweift über alle empirische Analogie hinaus, weil wir nach keiner wirklichen Erfahrung uns eine Vorstellung machen können von der Möglichkeit eines Ueberganges der abgeschiedenen Seele in einen neuen Körper, der, wie der gestorbene, physisch gezeugt wird. Die in neueren Zeiten aufgestellte Hypothese, daß die Seele von einem feineren organischen Körper umgeben sei, der ihr bliebe, wenn der gröbere, der in die Sinne fällt, sich

auflöset, ist eben so willkürlich ersonnen, und hat eben so wenig auch nur den Schatten einer empirischen Analogie für sich. Da nun alle Wahrscheinlichkeit, die sich philosophisch rechtfertigen kann, entweder auf eine empirische Analogie, oder, wo diese fehlt, wenigstens auf ein psychologisches Gesetz sich gründet, das als Thatsache des Bewußtseyns erkannt wird, und da wir uns auch keines psychologischen Gesetzes bewußt sind, das auf einen Uebergang der Seele in einen andern Körper, oder auf die Wirklichkeit eines unbekannten, in einem größeren Körper enthaltenen feineren Körpers hindeutete; so kann der Glaube an eine solche Fortdauer der Seele nicht einmal als Wahrscheinlichkeitsglaube sich behaupten.

Nicht nur über die sichere Wissenschaft, auch über alle Wahrscheinlichkeitsschlüsse muß der denkende Geist sich erheben, wenn er die Hoffnung seiner persönlichen Unsterblichkeit, ohne historischen Glauben an eine besondre göttliche Offenbarung, nicht entweder auf metaphysische Sophismen, oder auf völlig willkürliche Hypothesen bauen will. Vertrauet er aber dem wirklichen Bewußtseyn seiner überirdischen Bestimmung, und dem Gefühle, das unmittelbar aus der Vernunft entspringt, und über den Verstand erhaben ist, so bedarf er doch, um sich nicht mit der Wissenschaft zu entzweien,

irgend einer Hypothese, deren Grund eben jenes Bewußtseyn selbst ist. Wenn wir gleich gar keine Kenntniß haben von einem Ich, das ohne Mitwirkung eines organischen Körpers sich seiner selbst bewußt seyn könnte, so kann doch durch keine physiologische und psychologische Thatsache bewiesen werden, daß die Abhängigkeit des menschlichen Bewußtseyns von dem organischen Körper, in welchem es sich entbindet, nicht physische Verdunkelung eines rein geistigen, zum Wesen der Seele gehörenden Bewußtseyns sei, und daß das menschliche Ich, das zum Bewußtseyn seiner selbst gelangt, sich nur losarbeitet aus der materiellen Umgebung, mit der es in die Form des menschlichen Daseyns eintrat. Diese Ansicht des Seelenwesens ist die platonische. Auf eine dem menschlichen Verstande unbegreifliche Art in das irdische Daseyn eingeführt, verdankt, nach dieser Hypothese, das Ich sein Bewußtseyn nicht dem organischen Körper, an den es gefesselt ist; es kann nur so lange, als es an diesen Körper gefesselt ist, ohne bestimmte Mitwirkung materieller Organe kein Bewußtseyn seiner Selbstthätigkeit haben; und es rechnet darauf, wenn die irdischen Bande ganz gelöset seyn werden, hinwegzuschweben über die ganze materielle Natur, und dann erst, ohne körperliche Erkenntnißorgane, rein geistig, im unge-

störten Bewußtseyn seiner selbst, anzuschauen, was wahrhaft ist und nicht bloß durch die Sinne erscheint. Dahin, nicht nach neuer Verkörperung, nicht nach einer neuen organischen Entwickelung, zielt das Verlangen der armen Psyche, die im Bewußtseyn ihrer überirdischen Bestimmung nach reiner Wahrheit und wahrer Vervollkommnung strebt, und in der materiellen Natur, die diesem Verlangen entgegenwirkt, sich beengt fühlt wie in einem Gefängnisse. Der Pantheist freilich, der sich selbst in der stolzen Meinung gefällt, als sei er in seiner menschlichen Armseligkeit ein Bestandtheil des allmächtigen Gottes, kann ein solches Verlangen nach Unsterblichkeit nicht fühlen. Aber man muß auch keinen Beweis der Untrüglichkeit dieses Verlangens ausser dem wachen Bewußtseyn suchen, in welchem der denkende Geist, den keine Vorurtheile blenden, seine überirdische Bestimmung erkennt. Wer die Hypothese, die unmittelbar auf diesem Bewußtseyn ruht, auf metaphysische Erkenntnißgründe zurückführen, oder sie gar, mit Plato, in ein metaphysisches Dogma verwandeln will, erbauet ein Luftschloß, in welchem die Hoffnung nur so lange bequem wohnt, als ihr gelingt, den Verstand zu bestechen.

Wenn das indemonstrable Vertrauen unsers Geistes zu dem Bewußtseyn, in welchem sich uns

unsre überirdische Bestimmung kund thut, nicht stärker ist, als der Wahrscheinlichkeitsglaube, der von der Erfahrung ausgeht, so wird die vernünftige Hoffnung der persönlichen Unsterblichkeit auch durch den Rückblick auf die Entstehung des menschlichen Daseyns niedergeschlagen. Die Nichtigkeit der Hypothesen, nach denen die geistige Individualität aus dem Schooße einer vom allgemeinen Leben durchdrungenen Natur hervorgehen soll, ist schon oben in der Kritik des Atheismus und des Hylozoismus hinlänglich dargethan. Aber eine überirdische Präexistenz der Seelen anzunehmen, ist auch kein metaphysischer Grund aufzufinden, wenn wir nicht entweder unsre Zuflucht zu der platonischen Erinnerungslehre nehmen, oder das christliche Dogma der Weltschöpfung so auslegen wollen, daß die Nothwendigkeit einer ein für alle Mal geschehenen Seelenschöpfung daraus zu folgen scheint. Nun beweiset die anziehende platonische Erinnerungslehre doch nichts weiter, als, daß es Wahrheiten giebt, die dem denkenden Geiste insofern angeboren sind, als er sie in sich trägt, auch ohne sich ihrer bewußt zu seyn; daß man sich also solcher Wahrheiten bewußt werden kann ohne die Belehrung, die wir der sinnlichen Wahrnehmung nach den Gesetzen des menschlichen Organismus verdanken. Wie die christliche Schöpfungslehre

im biblischen und kirchlichen Sinne verstanden werden soll, haben die Ausleger dieser Lehre unter einander auszumachen. Daß die Philosophie, in deren Gebiete keine biblischen und kirchlichen Dogmen liegen, auch nach dem Princip des reinen Theismus keine ein für alle Mal geschehene Weltschöpfung beweisen kann, zeigte sich uns in der Entwickelung des philosophischen Begriffs von der göttlichen Allmacht. Durch die Fortschritte der Naturgeschichte und Physiologie sind die Thatsachen aufgehellt, die sich mit der Hypothese präformirter Lebenskeime, die durch die Zeugung nur entwickelt werden sollen, in keine Uebereinstimmung bringen lassen; und ohne an solche präformirte Keime zu glauben, in denen die ein für alle Mal geschaffenen Seelen schlummern sollen, haben wir gar keine Vorstellung, an die der Verstand sich halten könnte, um sich den Eintritt präexistirender Seelen in das irdische Leben einigermaßen begreiflich zu machen. In einem andern Lichte erscheinen uns diese Räthsel, wenn wir eine Schöpfung annehmen, die nie angefangen hat, und nie aufhört. Wir haben gesehen, daß diese Meinung dem philosophischen Begriffe von der göttlichen Weltschöpfung im Allgemeinen gar nicht widerstreitet. Wir können uns nach dieser Voraussetzung füglich vorstellen, daß die immer schaffende und in der Natur unmittelbar mitwir-

kende Gottheit in jedem Augenblicke der physischen Zeugung eine geistige Individualität erschaffe, die in ein organisches Gebilde eintritt. Aber auch dann gerathen wir wieder in das Unbegreifliche einer unendlichen Reihe geschaffener Wesen; einer Reihe, in welcher keines das erste gewesen ist, und keines das letzte seyn wird. Dem forschenden Verstande zeigt sich also in dieser dichten Nacht nirgends ein Licht, wohin er auch blicke.

Aus allen diesen Gründen behalten die atheistischen, pantheistischen und hylozoistischen Hypothesen, die das Entstehen einer geistigen Individualität erklären sollen, so unzureichend auch ihre Argumente sind, immer das Interesse des kalten Verstandes für sich, der nur der Wissenschaft huldigen will, und in seinen Vermuthungen sich von der Erfahrung leiten läßt. Aber mit keiner dieser Hypothesen ist ein vernünftiger Glaube an persönliche Unsterblichkeit vereinbar. Also zerstört der kalte Verstand diesen Glauben unvermeidlich, wenn er dem Gefühle nicht huldigen will, dessen Autorität auch über alle Wahrscheinlichkeitsgründe erhaben ist. Das Uebergewicht der Wahrscheinlichkeitsgründe, die gegen den Glauben an persönliche Unsterblichkeit streiten, zeigt sich noch von einer andern Seite, wenn die menschliche Natur empirisch sich mit der thierischen vergleicht. Der irdische

Anfang eines menschlichen und eines bloß thierischen Daseyns ist doch einer und derselbe. Was von den Seelen der Thiere zu halten sei, erklärt sich nach den Principien des Atheismus, des Pantheismus und des Hylozoismus aus einem angenommenen Begriffe von Animalität sehr einfach. Nach diesem Begriffe ist es eine und dieselbe Lebensthätigkeit, die sich in der Natur des Menschen, wie in der Natur des Wurms, individualisirt. Der Pantheismus unterscheidet sich in dieser Hinsicht von dem gemeinen oder atheistischen Materialismus nur dadurch, daß er von dem, was er Vernunft nennt, zur eigentlichen Thierheit hinab, nicht, wie der gemeine Materialismus, von der Thierheit zur Vernunft hinauf, steigt. Nach beiden Ansichten ist es eine und dieselbe Lebensthätigkeit, die im Menschen denkt, und im Wurme sich krümmt. Die eine wie die andre hebt sich in der vergänglichen Form der Individualität aus der ewigen Natur hervor, und sinkt wieder in sie zurück, wie eine Welle aus dem fluthenden Strome aufsteigt, und in andern Wellen sich selbst begräbt. Aber wenn wir uns nun auch durch eine gesundere Philosophie über diese bequemen Mißdeutungen des empirischen Begriffs vom Leben erhoben haben, wissen wir darum noch nicht, was wir von den Seelen der Thiere denken sollen. Wir wissen empirisch,

daß die Vernunft, die in der menschlichen Natur sich selbst erkennt, zugleich mit der eigentlichen Ichheit oder reinen Subjectivität aus einer Animalität sich entbunden hat. Wir wissen also nicht, ob nicht auch in jeder thierischen Natur eine Vernunft schlummere, die nur darum sich nicht entbinden kann, weil der besondere Bau des Organismus dieser animalischen Naturen es nicht zuläßt. Von dieser Seite angesehen, könnten also der Pantheismus und der atheistische Materialismus doch wohl Recht haben. Und wenn wir nach dieser Voraussetzung den Begriff der Unsterblichkeit auf alles übertragen, was ein animalisches Leben hat, harmonirt eine solche Vorstellung, wie wir schon oben gesehen haben, sehr gut mit dem Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit, die auch den vernunftlosen individuellen Naturen den unverschuldeten Schmerz des Daseyns vergütet. Aber wie in allen diesen vernunftlosen Naturen, deren naturhistorisches Kennzeichen die Aeusserungen von Empfindung und willkürlicher Bewegung sind, ein individuelles Wesen walten könne, wird auf dem empirischen Standpunkte der Betrachtung noch räthselhafter, wenn wir bedenken, von wie vielerlei äussern Bedingungen es abhängt, ob durch die Verbindung der Geschlechter, oder auf andre Art, ein organischer Keim des animalischen Da-

seyns sich bildet und entwickelt. Die Lehre neuerer Physiologen aus der Schule der pantheistischen Naturphilosophie, daß die animalischen Naturen von höherer Art durch einen Zusammenfluß von Infusionsthierchen gebildet werden, ist freilich auch nur einer der Einfälle, durch die man in dieser Schule ohne Beweis das System abzurunden sucht. Aber wie die Stücke eines zerschnittenen Polypen, der vorher als organisches Ganzes nur von Einer Individualität beseelt zu seyn schien, zu Körpern mehrerer Individualitäten werden können, wird doch auch durch keine andere Hypothese begreiflich. Wenden wir unsern Blick von den untersten Stufen des animalischen Daseyns wieder zur menschlichen Natur zurück, so müssen die äussern Bedingungen, unter denen ein menschliches Leben entspringt, uns um so mehr befremden, da die Befriedigung eines Triebes, den der Mensch mit dem Wurm gemein hat, auch auf Kosten der Würde der menschlichen Natur unter den unsittlichsten Verhältnissen eine menschliche Ichheit hervorlocken kann, die bestimmt ist, sich selbst zu erkennen und zu veredeln, und zum Unendlichen aufblickend einen vollkommenen Geist zu verehren. Bewiesen wird zwar durch alle diese auf Thatsachen gegründeten Betrachtungen nichts von dem, was die Unsterblichkeitsleugner daraus folgern. Aber wer nur der Erfahrung

vertrauen, und nur in ihr die Gründe aufsuchen will, warum er etwas glaubt, oder bezweifelt, oder leugnet, wird aus allem, was wir empirisch von der Entstehung des menschlichen Daseyns wissen, nur Zweifelsgründe abstrahiren können, die ihm wenig Hoffnung der Unsterblichkeit übrig lassen.

Die Schlüsse, die sich mit Recht Beweise der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nennen, können also, wie die haltbaren Beweise der Wirklichkeit eines wahrhaft göttlichen Weltschöpfers und Weltregierers, nichts weiter seyn, als Verdeutlichungen eines unmittelbaren Vernunftacts, der sich in einem über den Syllogismus erhabenen Gefühle verliert. Die logische Verdeutlichung dieses unmittelbaren Vernunftacts, dessen sich aber nur der bewußt werden kann, dessen Vernunft nicht durch die Sinnlichkeit, oder durch Trugschlüsse, verdunkelt ist, zeigt sich uns also auch in der philosophischen Unsterblichkeitslehre als die höchste der Aufgaben der wahren Philosophie.

Anmerkungen.

a) S. 264. Noch ein Mal müssen wir uns hier daran erinnern, wie vieles bei der Beurtheilung der religiösen Glaubenslehre Jacobi's darauf ankommt,

daß die Bedeutung, die Jacobi in der späteren Darlegung seiner Lehre dem Worte Anschauung gegeben hat, auf die ältere zurückgeführt werde, die dem Worte Glaube in den früheren Schriften dieses um die Religionsphilosophie hochverdienten Mannes eigen ist. Denn eben dadurch unterscheidet sich die Jacobi'sche Lehre von der gewöhnlich sogenannten Theosophie. Einer der geistvollsten Anhänger dieser Lehre, Ancillon, hat hierauf, wie mich dünkt, nicht genug Rücksicht genommen in seiner neuesten Schrift Ueber Wissen und Glauben in der Philosophie (Berlin, 1824.), die mir eben erst zu Gesicht gekommen ist, da ich diese Anmerkung niederschreibe.

b) S. 279. Andeutungen einer metaphysischen Demonstration, aus welcher erhellen soll, daß die menschliche Freiheit eine göttliche Urfreiheit voraussetze, finden sich in mehreren Schriften, die sich der Jacobi'schen Lehre anschliessen, unter andern in der eben angeführten Abhandlung von Ancillon. Mit besonderm Fleisse ist diese Demonstration versucht in einem kleinen, wenig bemerkten, aber bemerkenswerthen Buche: Zur künftigen Grundwissenschaft oder Philosophie, von Joh. Anton Brüning. Münster, 1821.

c) S. 335. Die Herabwürdigung der Glückseligkeit, um ein Moralsystem der Uneigennützigkeit desto fester zu begründen, ist so etwas Seltsames in der Geschichte der Meinungen, daß es auch bis auf Kant und Fichte keinem denkenden Kopfe in den Sinn

gekommen ist. Man entzweit sich mit der wahren Moral, wie mit der Psychologie, wenn man alle Glückseligkeit auf die Sinnlichkeit zurückführen will. Denn die eigentliche Sinnlichkeit ist die Animalität, die der Mensch mit den Thieren gemein hat. Ruhete nun jedes Gefühl der Lust und Unlust, als solches, auf dieser Animalität, so müßte der Mensch, der das Gute liebt und seine Freude am Guten hat, dieses Gefühls nur insofern fähig seyn, als das Thierische in seiner Natur durch die Vernunft auf eine besondere Art modificirt wäre. Ein absolut gutes und reines Vernunftwesen, das seine Freude am Guten hat und im Gefühle seiner Vollkommenheit selig ist, wäre dann ein Unding. Aber durch die Analyse des Denkens in der zweiten dieser Abhandlungen ist klar geworden, daß ein Vernunftwesen ohne Empfindung und Gefühl ein Unding ist. Die bekannte Verwirrung der Begriffe von Empfindungsvermögen, Gefühlsvermögen und Sinnlichkeit bedarf hier keiner wiederholten Erörterung. Sinnlichkeit und Sittlichkeit verhalten sich zu einander wie Thierheit und Menschheit. Aber ohne die Gefühle der Lust und Unlust, die von der Liebe zum Guten und von der vernünftigen Billigung und Mißbilligung unzertrennlich sind, wären wir keine moralische Wesen. Und wenn wir das Verhältniß des menschlichen und selbst des animalischen Strebens nach Glückseligkeit zur göttlichen Seligkeit übersehen, entziehen wir der Vernunftreligion die ehrwürdige Stütze, die Klopstock in seiner Ode Die Glückseligkeit Aller so schön commentirt hat.

d) S. 342. Einer der eifrigsten Vertheidiger des Indeterminismus unter den Scholastikern, der ehrwürdige Ricardus de Sancto Victore, erklärt sich über den wahren Begriff von der Freiheit des menschlichen Willens mit religiösem Enthusiasmus sehr verständig. in seiner Abhandlung De statu interiore hominis (*Opera venerabilis doctoris Ricardi de Sancto Victore*, Venet. 1506.). Habet sane, sagt er, libertas arbitrii imaginem non solum aeternitatis, sed et divinae maiestatis. — Vultis similitudinem maiestatis in ipsa perspicere, et quomodo imagine eius impressa sit, evidenter agnoscere? Deus superiorem non habet, nec habere potest, et liberum arbitrium dominum non patitur, nec pati potest; quia violentiam ei inferre nec creatorem decet, nec creatura potest. Totus infernus, totus mundus, totus denique militiae coelestis exercitus in unum concurrat; in hoc unum coniuret; unus ex libero arbitrio consensus. In qualicunque re invito extorqueri non potest. — Non autem idcirco arbitrium hominis liberum dicitur, quia promtum habeat, bonum vel malum *facere*, sed quia liberum habet, bono, vel malo, *consentire*. Posse quidem facere malum, est infirmitatis. Posse facere bonum, est potestatis. Libertas autem est, quod consensus eius nec extorqueri, nec prohiberi potest. Potest enim consentire, vel non consentire, aspirationi divinae similiter et suggestioni diabolicae.

e) S. 349. Dieses treffenden Ausdrucks, daß die Metaphysiker, die den Determinismus durch

Schlüsse begründen zu können sich einbilden, die moralische Natur des Menschen besser verstehen wollen, als sie sich selbst versteht, bedient sich G. E. Schulze in der dritten Ausgabe seiner philosophischen Encyklopädie, S. 127.

f) S. 357. Man vergleiche in dem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften, nach der zweiten Ausgabe, Theil II. S. 78 u. S. 130.

g) S. 368. In dem schätzbaren Grundrisse der Religionsphilosophie vom Professor Gerlach (Halle, 1818.) werden die rein metaphysischen Eigenschaften des göttlichen Urgeistes physische Eigenschaften genannt. Diese Terminologie kann leicht zu bedenklichen Mißverständnissen führen.

h) S. 389. Ueber den wahrhaft moralischen und religiösen Begriff der Liebe, der in den griechischen Schulen nur bei Plato hervortritt, und seitdem oft genug von Schwärmern mißdeutet ist, wäre noch vieles zu sagen. Mit der Kantischen Lehre, daß Liebe überhaupt nur ein pathologischer Zustand sei, mögen diejenigen sich vertragen, die nicht bemerkenswerth finden, was hierüber auch im Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften, nach der zweiten Auflage, Theil II. S. 54. angedeutet ist. Wer bei dieser Gelegenheit des Büchleins von der Liebe vom Grafen Friedrich Leopold von Stolberg mit Achtung erwähnt, läuft Gefahr, bei protestantischen Theologen und Philosophen, die vor dem

katholischen Kirchenglauben wie vor einer giftigen Schlange sich fürchten zu müssen glauben, in übeln Ruf zu gerathen. Aber das Büchlein enthält darum doch viel Vortreffliches, das von dem katholischen Kirchenglauben unabhängig ist.

Druck von Friedrich Ernst Huth.